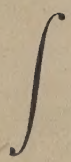
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



NUM. 18 ABRIL - JUNIO 1949 MADRID VOL. 5.

SUMARIO

Págs.

La Neoescolástica ante el problema del conocimiento, por *José María Alejandro, S. J.* 147
Milagro sin determinismo, por *Jaime Echarri, S. J.* 175

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Aseveración del ser, por *Juan Roig Gironella, S. J.* 187
Una Metafísica original (L. de Raeymaeker, "Philosophie de l'être". Louvain, 1947), por *Salvador Gómez Nogales, S. J.* 190

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 272].

I. LIBROS.—*L. L. Whyte*: The next development in man.—*M. F. Sciacca*: Il secolo XX.—*R. Lombardi*: La dottrina marxista.—*R. Galdos*: Miscellanea de Maldonato.—*F. Pitarque*: La cuestión social.—*J. Maritain*: La philosophie bergsonienne.—*San Agustín*: Obras en edición bilingüe, t. IV.—*A. Fernández*: Vida de Nuestro Señor Jesucristo.—*A. Ayala*: Obras completas.—*J. M.ª Cirarda*: El modernismo en el pensamiento religioso de Unamuno.—*Alberto de la Virgen del Carmen*: Historia de la filosofía carmelitana.—*O. Robleda*: La nulidad del acto jurídico.—*J. M.ª Alejandro*: La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.—Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650.—*M. Heidegger*: De l'essence de la vérité.—*E. Planchard*: A Pedagogia escolar contemporanea.—*E. Planchard*: La culture générale chez les étudiants.—*P. Fábregas*: Contribución a la capacidad estimativa de los valores estéticos.—*A. Palacios*: Filosofía de la educación.—*J. E. Nicole*: Normal and abnormal Psychology.—*J. Van der Veldt*: Cuestiones de Psicología.—*C. Hock*: Los cuatro temperamentos.—*E. Bonaventura*: Introducción al psicoanálisis.—*E. D. Adrián*: La base de la sensación.—*M. Asín*: El régimen del solitario de Avempace.—*W. Stanley Jevons*: Los principios de las ciencias.—*G. C. Federici*: Il principio animatore della Filosofia Vichiana. *A. Muñoz Alonso*: Fundamentos de Filosofía.—*V. de Broglie*: De fine ultimo humanae vitae.—*R. Marín*: Pedagogía del Evangelio.—*V. Marcozzi*: Il senso della vita umana.—*J. D. García Bacca*: Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas 199
II. REVISTAS. Historia de la filosofía moderna y contemporánea 231
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. Año 1947 255

CRÓNICA.

España.—República Argentina 269
Libros recibidos 270

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliotecas, revistas de canje, consultas:
R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1949:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

LA NEOESCOLASTICA ANTE EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

Pocos problemas existen en filosofía tan complejos y de nerviaciones ideológicas tan sutiles y complicadas como el llamado *problema crítico* o *problema del conocimiento*, y en ninguno entra el escritor con más desconfianza que en éste, donde el cruce de teorías, tendencias, gustos personales y hasta intereses de escuela han creado una sutilísima malla que dificulta seriamente la marcha por un camino ya de por sí no exento de obstáculos, Y no es que creamos en una complicación puramente artificial y arbitraria de la cuestión crítica, Esa complicación, tanto si se considera desde el punto de vista metodológico en la preparación mental necesaria para abordar el problema como si se considera desde el punto de vista propiamente ideológico en la solución positiva que se le dé, es como necesaria e intrínseca a la difícil cuestión.

No se trata, en efecto, de una cuestión que pudiera clasificarse entre las cuestiones filosóficas como de adorno, complemento o simplemente derivadas de otras más importantes y trascendentales. La cuestión crítica, que desde DESCARTES se ha plantado de un salto a la cabeza de los problemas filosóficos, y que caracteriza específicamente a toda la era de la filosofía contemporánea, es una *cuestión-legión*, no encierra una problemática aislada y solitaria. Al contrario, es sencillamente la cuestión básica y fundamental de la filosofía, porque es la *cuestión fundamental y básica de los sistemas*, es realmente la *cuestión-control de las escuelas y de las ideologías*, además de ser una cuestión esencialmente humana. En la cuestión de la certeza—dice BALMES—están encerradas en algún modo todas las cuestiones filosóficas: cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo uno u otro aspecto todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista se presenta, quizá, como un mero cimiento del edificio científico; pero en este cimiento, si se le examina con atención, se ve retratado el edificio entero: es un plano en que se proyecta de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos

que ha de sustentar" [1]. Esta densidad ideológica de la cuestión de la certeza es la razón de su íntima complejidad, a la que ayuda no poco el interés y empeño humanos que el filósofo pone en resolución, ya que de ella depende cuanto el hombre sabe sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el mundo.

Y, sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿Es legítimo, desde el punto de vista filosófico, el planteamiento de la cuestión crítica? O especificando más la interrogación, ¿cabe tal cuestión dentro de los cánones de la *Philosophia Perennis?* Por fácil que parezca la respuesta a tales preguntas, no lo parecerá tanto si atendemos a que precisamente ella ha constituído el problema quizá más discutido entre los filósofos neoescolásticos.

I

I.—La "cuestión crítica".

No fué Kant ambiguo en el sentido que daba al problema por él planteado. La cuestión crítica era para el filósofo de Köenisberg una intimación a la razón para que emprendiese la más difícil de sus tareas, *la del propio conocimiento,* y así establecer una especie de tribunal supremo veraz e inflexible que la asegurase de sus pretensiones legítimas, las pretensiones de una verdadera ciencia metafísica, no por afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura misma.* "Por tal no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general respecto de todos los conocimientos a que ésta puede aspirar *independientemente de toda experiencia;* por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y determina, no sólo las fuentes, sino la extensión y límites de la misma... Este camino, el único que queda libre, lo he emprendido yo hoy" [2].

Kant orientaba la cuestión en un sentido metafísico, y para hallar la realidad metafísica creaba la *filosofía del conocimiento,* que no otra cosa era para él la cuestión o el problema crítico.

El idealismo, amputando lógicamente las prolongaciones hacia el ser extramental, siquiera fuese éste totalmente desconocido, que se hallan en la *Crítica de la razón pura,* invertía el sentido y contenido de la "cuestión

---

[1] *Filosofía fundam.,* l. I, c. I, n. 2.
[2] *Crítica de la R. P.* Prólogo (trad. de G. Morente. Madrid, 1928).

crítica" al encerrarse totalmente dentro del sujeto pensante. El mal venía, ciertamente, de más lejos. No fué KANT el primero que cayó en la fobia de lo "en sí". Antes que él había caído ya GALILEO al negar inteligibilidad a las cualidades corpóreas, limitándolas a cualidades puramente fisiológicas [3]. Ese rompimiento con la realidad que en el conocimiento se nos entrega, la acentuaba más aún DESCARTES al convertir la percepción sensible en modos del sujeto cognoscente, producto de su sistema nervioso. En LOCKE quedaba ya casi totalmente eliminado todo criterio que ayudase a distinguir la idea de la realidad exterior, y la fuga de la realidad se consumaba en el idealismo berkeleyano, en el que se confunden la naturaleza del mundo exterior con la naturaleza de la idea. La "cuestión crítica", que en realidad no es más que la eterna cuestión de la antinomia *pensamiento-cosa*, atados en el haz de luz del conocimiento, quedaba invertida en sus términos, En efecto, si el problema de la verdad es el problema eterno de la filosofía, en manos del problema del criticismo ese problema iba a convertise en el problema del error. En el criticismo, y más en su evolución suprema el idealismo, es más difícil responder a la pregunta de cómo es posible el error que a la pregunta de cómo es posible la verdad.

DESCARTES, el primero que hizo caer a la filosofía en las fiebres criticistas, consideraba la "cuestión crítica" como una cuestión metodológica. Se trataba de una habilitación del filósofo para que entrase en la filosofía con plenas garantías de acertar Mente debilitada por un miedo, llamémoslo de alguna manera, sistemático y metodológico al error, no pudo superar la crisis de la duda, que dió por resultado una "cuestión crítica" sin contenido o al menos sin una orientación de sentido metafísico, a la manera de KANT. Como consecuencia inmediata, DESCARTES dejaba fuera de la filosofía propiamente dicha la "cuestión crítica", limitándose en esta materia a ciertas contorsiones de pura urbanidad técnica en el vestíbulo de la filosofía. DESCARTES, como en definitiva KANT, no rebasaba el nivel crítico del viejo nominalismo, que por boca de su jefe, GUILLERMO DE OCCAM, defendía, dotado de las fiebres de la duda, una especie de aniquilación de la metafísica, al querer interpretar las categorías aristotélicas desde un punto de vista puramente lógico-formal.

No podemos detenernos ahora en el complicado estudio de la evolución de la cuestión crítica en la filosofía de nuestros días. No sería aventurado afirmar que el monismo noético que domina la filosofía contem-

---

[3] GALILEO GALILEI: *Il problema de la verità* (Frammenti a cura di Vicenzo de Ruvo, Bari, Laterza. 1946), p. 108.

poránea, sobre todo en su forma extrema, el Idealismo Lógico sostenido por la escuela de Marburgo, última destilación lógica del idealismo metafísico de FITCHE y de SCHELLING, ha resuelto fácilmente la difícil cuestión eliminando uno de los extremos.

2.—La escolástica y la "cuestión crítica".

Si algún problema ha cogido con pasión filósofica la neoescolástica, es el problema del conocimiento. Históricamente no podía ser de otra manera, pues la neoescolástica nacía en una época en la que el clima filosófico era esencialmente criticista. Esta circunstancia histórica determina exactamente el sentido que damos a la expresión *problema del conocimiento* o *cuestión crítica*, dentro de la neoescolástica, es decir, la cuestión de la valoración del conocimiento humano, no considerado como realidad psicológica, sino considerado específicamente en su relación con el ser.

No queremos indicar con esto que la pasión neoescolástica por el problema fuese la pasión que se despierta ante lo desconocido que nos seduce. De ninguna manera; y hacemos nuestras estas palabras de MARITAIN: "Un Sócrates, un Platón, un Aristóteles de ninguna manera ignoraron el problema crítico...; hay más profundidad crítica en Alberto Magno, Santo Tomás o Cayetano que en Kant. Sin embago, jamás pensaron en reunir en un cuerpo de doctrina especial la parte refleja y crítica de la metafísica dejando así como en barbecho vastas regiones del saber..." [4].

Evidentemente, no podemos suponer desconocimiento de tal problema en unos filósofos que, como los escolásticos, hicieron los más delicados y definitivos análisis sobre el conocimiento humano. PLATÓN creía que el problema del conocimiento, planteado a la manera de los sofistas, era un síntoma de deficiente robustez mental. ARISTÓTELES se contenta con una enérgica profesión de fe realista, y casi puede afirmarse que la única vez que el filósofo griego pierde su serenidad y equilibrio es al enfrentarse con la grosería científica del escepticismo. SAN AGUSTÍN formula ya la cuestión crítica y crea una atmósfera gnoseológica en sus implacables ataques al escepticismo elegante de la Academia, y prosigue, con gesto ya perfectamen-

[4] "Un Socrate, un Platon, un Aristote n'on nullement ignoré le probléme critique...; il y a plus pronfondeur critique chez Albert le Grand, Sain Thomas on Cajetan que chez Kant. Cependant ils n'ont pas songé á dresser en un corps de doctrine spécial la partie reflexive et critique de la Metaphysique, laissant ainsi comme en friche de vastes régions du savoir..." J. MARITAIN: *Le degrés du savoir*. (Desclée de Brouwer. París, 1946), p. 161.

te moderno, el problema del conocimiento verdadero y cierto como un preámbulo a la especulación filosófica. SANTO TOMÁS, el heredero ideológico inmediato de ARISTÓTELES, e igual a él en vigor metafísico, no admitía el problema en su sentido criticista, y no halla solución posible al argumento invencible de la objetividad de la ciencia, cuyo valor real supone y garantiza el valor real y objetivo del conocimiento humano. *"Il est inutile d'insister sur ce fait que Saint Thomas n'a jamais mis en question la valeur objetive de notre intelligence"* [5]. El espíritu que domina la filosofía desde BOECIO hasta SUÁREZ es el espíritu de un rígido realismo crítico. El complicado problema de los universales se planteaba en un terreno preferentemente metafísico, y en último término provenía de una extremada objetividad del conocimiento del singular que agotaba la capacidad abstractiva de la mente.

No son estas meras consideraciones personales. Poseemos un importante y curioso documento, por el que podemos apreciar que aun en los momentos más álgidos y peligrosos de la escolástica no llegó a debilitarse la fe absoluta en la capacidad cognoscitiva del pensamiento humano, a la vez que nos pone de manifiesto que aquellos hombres conocían perfectamente el problema aun en detalles que juzgamos de última hora.

Se trata de unas líneas del iniciador del averroísmo latino SIGER DE BRAVANTE, profesor en París desde 1266 hasta 1277, que se hallan en sus *Impossibilia* o temario del imposible, especie de ejercitatorio para probar la capacidad dialéctica del alumno.

"Convocados—dice—los alumnos del estudio de París, propuso un dialéctico muchos imposibles, para probarlos y defenderlos.

El primer imposible fué que DIOS NO EXISTE. Realmente éste es el primero de los imposibles, ya que su contradictorio es el primero de los necesarios. Este primer imposible se prueba de muchas maneras...

Propuso, en tercer lugar, que LA GUERRA DE TROYA SE ESTÁ DESARROLLANDO EN ESTE PRECISO MOMENTO. Y se prueba así..."

Y entre estos dos absurdos, y colocado en la misma línea de imposibilidad, pone SIGER DE BRAVANTE el segundo de los absurdos sometidos a discusión que dice así:

---

[5] ROLAND-GOSSELIN: *Rev. des Sc. Phil. et Theol.*, 10 (1921), p. 222. No se nos oculta la pretensión de algunos autores de suponer en Santo Tomás una preocupación crítica, una preocupación por la duda inicial, una verdadera crisis metodológica. Creemos irreal tal pretensión; y quizá, consciente o inconscientemente, al proyectar sobre él nuestras preocupaciones no queremos sino cohonestar el criticismo morboso que nos aqueja.

En concreto, opinamos que el P. Maréchal ("Le point...", c. V, pp. 38-40) se excede en la interpretación de la que él llama "duda metódica universal de Santo Tomás".

"Propuso, en segundo lugar, que TODAS LAS COSAS QUE APARECEN SON COMO SIMULACROS O COMO SUEÑOS, DE MANERA QUE NO ESTAMOS CIERTOS DE LA EXISTENCIA DE NINGUNA COSA" [6].

Este testimonio es de un valor extraordinario, y no creemos que ningún criticista moderno se hubiese expresado con más crudeza que el profesor parisino. Las frases de SIGER demuestran que el objetivismo gnoseológico de aquellos pensadores ni era ciego ni pueril. SIGER DE BRAVANTE resume cuanto después se ha dicho contra la certeza, y resuelve las dificultades con amplio y sereno dominio.

Mas, a lo que creemos, la neoescolástica padeció una pequeña desviación inicial en el planteamiento de la cuestión crítica, en su decidido empeño de resolver la dificultad criticista. Esa desviación fué la preocupación *metodológica*, derivada de DESCARTES a través de MERCIER, y así se habló y aún se habla del problema crítico y de la cuestión crítica como de la "*cuestión o problema del puente* (*quaestio de ponte*) *entre el conocimiento y el objeto*". Plantear la cuestión desde el punto de vista de la conveniencia o posibilidad de la duda, sea de la clase que sea, es meterse en un laberinto sin salida, y es complicarse en la enmarañada malla del método, o como se dice, *de apto initio philosophandi*, sin caer en la cuesta de la diametral diferencia que media entre la posición cartesiana (inconscientemente admitida por algunos) y la posición perenne de la escolástica.

En efecto, DESCARTES, con gesto totalmente dogmático, en oposición con su metodología crítica, daba el salto a la creación de una metafísica, de enorme trascendencia gnoseológica.

Según el filósofo francés, el cuerpo y el alma (*res extensa* y *res cogitans*) son dos sustancias *completas*, totales en sí, unidas ciertamente, pero no sustancialmente, como acto y potencia, sino accidentalmente, destrozando sencillamente la unidad del ser humano. La ocurrencia de la glándula pineal venía a salvar la única interacción posible: el alma por medio de dicha glándula recibiría el influjo de los "espíritus animales", y al reaccionar sobre ellos, transmitiría también por medio de la glándula en cuestión su influjo a músculos y nervios (¡!).

---

[6] "Convocatis sapientibus studii Parisiensis, proponit sophista quidam impossibilia multa probare et defendere. Quorum primum fuit *Deum non esse*. Hoc enim primum impossibile, cum eius oppositum sit primum necessarium. Probat tamen illud multipliciter... Proponebat secundo quod *omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut omnia, ita quod non simus certi de exsistentia alicuius rei*. Et ad hoc sic arguebat... Proponebatur tertio *quod bellum trojanum esse in hoc instante*. Quod sic arguitur..." "*Die Impossibilia des Siger von Brabant*", edición crítica de C. Baeumker en "Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mitt", vol. II, c. IV. Münster, 1898, pp. 1-10.

Sea cual sea el calificativo que merezca esta ocurrencia "glandular" cartesiana, al concebirse así el sujeto cognoscente, la cuestión gnoseológica adquiría modalidades propias y de difícil tratamiento filosófico, ya que sería imposible hallar otra glándula gnoseológica que viniese a resolver la unidad cognoscitiva de la dualidad *objeto-sujeto*, o sea de la dualidad *res cogitans* y *mundo externo*.

Fijándonos ahora exclusivamente en el aspecto estrictamente gnoseológico de la cuestión, quedaba planteado el *problema del puente*, o sea el problema de la interacción gnoseológica entre el objeto y el conocimiento, que si ya tiene complicada solución en una recta concepción del sujeto cognoscente por medio de una verdadera unión sustancial; en la teoría cartesiana entraba en los límites de lo quimérico, pues los dos componentes del hombre así concebido, aunque materialmente estuvieran juntos, los separaba entre sí una distancia gnoseológica insalvable, de hecho infinita. El recurso gnoseológicamente pobre del dinamismo y la veracidad de Dios prueba que DESCARTES no halló el *puente* tan afanosamente buscado. El hombre quedaba cognoscitivamente aislado del exterior, pues la sensación no podía ser una operación del compuesto, sino de sola el alma [7]. Por lo tanto, la cuestión del "puente" tenía un cierto sentido en DESCARTES, que no puede tener dentro de una mentalidad estrictamente escolástica. Ni tampoco cabe dentro de esta mentalidad el malabarismo metodológico de la duda. DESCARTES acusaba ya los gérmenes del criticismo. La falta de un cuerpo de doctrinas específicamente gnoseológicas, que con MARITAIN reconocemos existente en los viejos escolásticos, tiene precisamente por origen el estado de vigor mental de aquellos genios, que se acercaban al problema de la certeza y de la metafísica, no dominados por una especie de complejos de inferioridad con relación al mismo problema, sino con aire dominador que inspiran las propias fuerzas. Modernamente y, sobre todo, en el criticismo el problema "se impone" al filósofo; en la escolástica era el filósofo el que "se imponía" al problema [8].

---

[7] Véase nuestra obra *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1948, serie filosófica, vol. I, pp. 220-221, nota 7.

[8] Santo Tomás, al encontrarse con el texto de San Pablo "stultas quaestiones devita" (tit. III, 9), hace este comentario lacónico, pero seguro: "... quando manifestum proponitur ut dubium" (lec. 2). Esta frase del Angélico encierra toda una metodología crítica, muy de tener en cuenta en estas delicadas cuestiones.

3.—Primeros contactos con el problema del conocimiento.

De lo anteriormente dicho se deduce ya la posición fundamental e inmutable de la neoescolástica ante los problemas planteados por el criticismo. Descartes buscaba la manera de pasar del dato inmediato del conocimiento a la cosa externa, y al desmoronar Hume el edificio cartesiano, Kant se refugiaba en la constitución del objeto por una ley mental.

La neoescolástica evita las horcas caudinas. Desde el primer momento, pese al medio ambiente malsano en que nacía y gracias a la gran herencia escolástica de la que era única y total depositaria, se orientaba hacia un franco e indisimulado realismo, intentando transformar en científica la certeza natural, sagrado patrimonio de la humanidad.

Las aventuras ontologista, fideísta y tradicionalista dejaron exhausta y debilitada a la entonces no muy robusta escolástica. En la primera mitad del siglo XIX aun en los seminarios eclesiásticos se exponía una filosofía más o menos cartesiana. Pero estas aventuras, que se realizaron y fueron posibles por el predominio casi universal del empirismo inglés, dejan en herencia un lastre eminentemente crítico. El tradicionalismo (Bonald, Lamennais, Bautain, Bonnety) negaba a la razón humana capacidad para conocer las verdades más elementales, y en sus formas más extremas (Bonald, Lamennais) se negaba además una verdadera posibilidad de demostración. El ontologismo rosminiano se decidía por un innatismo germinal de la idea generalísima del ser, condición indispensable de todo conocimiento y concepto unívoco a Dios y el hombre. Gioverti renovaba las ideas gnoseológicas de Malebranche, recluyéndose en un intuicismo inmediato de Dios, como idea ejemplar de todas las cosas.

Ni eran estas solamente las corrientes que ayudaban al confusionismo. Paralelas a ellas existían otras de signo contrario y de alto interés gnoseológico. Así, Romagnosi (m. en 1835) resucitaba el empirismo de Locke y no disimulaba una apasionada admiración por el inglés, mientras A. Franchi se entusiasmaba por la renovación del kantismo, y el idealismo hegeliano encontraba un decidido defensor en F. Fiorentino [9].

En medio de esta confusión ideológica, la neoescolástica representa un movimiento restaurador. No vamos a detenernos en su historia. El

[9] Este frente, que se presentaba poderoso contra la debilitada escolásitca, estaba reforzado por algunas personalidades independientes, como Galluppi, en quien se cruzaban confusamente elementos reidianos, kantianos y cartesianos, y Gerdil, de tendencias ontologistas.

movimiento que enumera entre sus iniciadores avanzados con el dominico S. ROSELLI, con GAETANO SANSEVERINO, apoyado decididamente por Pío IX, con la labor primero del jesuíta BATAGLINI, el conocidísimo CORNOLDI, también jesuíta, y otros ilustres pioneros de esta vigorosa vuelta a las verdades eternas de la *philosophia perennis,* necesita una coordinación vigorosa y definitiva, y vino a dársela la célebre encíclica *Aeterni Patris* (1879) del gran Pontífice León XIII. La neoescolástica adquiere desde ese momento personalidad propia y definida, y se lanza, apoyada en la construcción ciclópea de la escolástica medieval, a la asimilación de los métodos y adelantos justamente conseguidos en el terreno científico.

Como era natural por exigencias imperativas del ambiente, los problemas del conocimiento habían de ocupar muy especialmente su atención. Ni es fácil describir en pocas líneas las diversas trayectorias que siguió el estudio del problema del conocimiento en la restauración neoescolástica [10].

Ya antes de 1879, el jesuíta KLEUTGEN había estudiado la teoría escolástica del conocimiento, demostrando que satisfacía a las exigencias de la crítica moderna. Esta dirección se iba concretando en *tesis* más explícitas y orgánicas, y en los tratados filosóficos de fines del siglo XIX y comienzos del XX puede verse ya un cuerpo orgánico y sistemático de criteriología.

A grandes rasgos, y sin entrar ahora en detalles minuciosos, podemos señalar varias tendencias en la neoescolástica con relación a las cuestiones críticas, dentro siempre, claro está, de su decidida marcha hacia un franco realismo, cuya expresión científica era el esfuerzo en transformar en científica la certeza natural, punto de apoyo inamovible.

Una de las tendencias se señalaba por la repugnancia a dar beligerancia explícita a la cuestión: se trataban las cuestiones de la verdad certeza y evidencia, y no aparecía sino el escepticismo como único adversario atendible. Otra corriente reconocía un frente mayor de lucha. No aparecía solamente el escepticismo como adversario único, sino que se daba beligerancia al idealismo en todas sus formas y especies. Ese frente más amplio exigía nuevos métodos, había que salirse del puro hecho de certeza, suficiente ante la dificultad escéptica, para avanzar y legitimar sus títulos, fijar y determinar sus condiciones, intentar un análisis verdaderamente crítico de la sensación, el juicio, la conciencia, la inducción, etcétera... En la neoescolástica se creaba una sana corriente *crítica*, or-

[10] Puede consultarse P. DEZZA: *Alle origini del Neotomismo*. Milán, 1940; del mismo autor *I neotomisti italiani del XIX secolo*. Milán, 1942.

gánica y sistemática. Institucionalmente aparecía en Lovaina el Instituto Superior de Filosofía, creado en 1893 por el entonces profesor y después cardenal MERCIER, que en su obra *Criteriologie General* realiza el primer gran esfuerzo de acomodación de la filosofía escolástica a la época de la filosofía crítica.

No pretendemos afirmar con lo dicho (y sugerido queda en líneas anteriores) que sea MERCIER el creador y el primero en la filosofía escolástica. Los nombres de PALMIERI, MENDIVE, SCHIFFINI, cardenal GONZÁLEZ, URRABURU y otros forman gloriosamente en el cortejo de filósofos de la escolástica, que de una u otra manera abordaron las cuestiones del conocimiento. Con todo, hay que reconocer que estos autores repugnaban a dar beligerancia a la cuestión *estrictamente crítica*, sin negar que en gnoseología descriptiva y de valor absoluto contra el escepticismo alcancen alturas aún no igualadas. Toda la inmensa erudición, por ejemplo, de un URRABURU no cayó en la cuenta del peligro que para la objetividad del conocimiento encierra el inmanentismo idealista, y así no lo vemos enfrentarse con este error en todo el colosal volumen de lógica. Lo mismo le pasa a SCHIFFINI. Y no es que no tengan los elementos necesarios para una refutación completa; pero, repetimos, no sintieron la necesidad de explicitar una solución al llamado más modernamente *problema del conocimiento* o *cuestión crítica*. Conviene siempre tener presente la distinción entre *filosofía del conocimiento* y *cuestión crítica*.

4.—PRIMEROS ENSAYOS METODOLÓGICOS.

Teniendo presente el virtuosismo dialéctico de que hace gala la escolástica y, consiguientemente, la potencia atomizadora de los conceptos en la que no pocas veces se recrea y detiene con voluptuosidad intelectual, no era difícil prever que la cuestión se había de complicar, a veces de una manera lamentable [11]. Las cuestiones del método son las que más discusiones motivaron.

Notemos que en la cuestión crítica se ventilan dos grandes cuestiones fundamentales, sea cualquiera el modo de expresarlas:

a) Las cosas singulares y concretas, como objetos de las experiencias, ¿son realidades exteriores a nosotros?

b) Las nociones universales, que llamamos abstractas, ¿son verdade-

[11] "Mais ce partie (la Critica) est fort difficile, et il n'y a pas accord entre les philosophes catholiques sur la maniére de la présenter, particuliérment sur l'ordre qu'il convient d'y suivre", GENY: *Etudes* (1931), 520.

ramente "abstractas" de los singulares y tienen en ellos un fundamento real independiente de nosotros?

De estas dos cuestiones, la segunda es vieja en la neoescolástica y ha sido tratada con amplitud y precisión en la eterna cuestión de los conceptos universales. Mas la primera presenta una novedad, y equivale a preguntarnos cómo nació la filosofía, cuál debe ser el estado inicial del filósofo para depurar críticamente su primer chispazo cognoscitivo. La neoescolástica ha insistido quizá demasiado en esta cuestión preliminar, deteniéndose preferentemente en las condiciones previas al momento crítico-filosófico. Concretamente la polémica se localizó bajo mil formas en torno a la *duda* como instrumento gnoseológico. La discusión tenía ascendencia típicamente cartesiana, derivada a través de MERCIER, en quien al parecer pesaban no poco las preocupaciones metodológicas del filósofo francés.

DESCARTES, en efecto, había defendido la duda como apto instrumento gnoseológico, duda que había de ser universal, real y positiva [12]. Hubo indudablemente cierta fascinación inicial por el método cartesiano. Fuera del grupo encabezado por BALMES y TONGIORGI, que se rebelan contra toda duda de cualquier signo que sea, otros, particularmente los lovanienses, se decidían por la duda como método, aunque su duda era de signo *negativo*. Tal posición toma su expresión más extensa en JEANNIÈRE [13]. Esta misma corriente suavizaba sus tonos acogiéndose a una *duda ficticia*, uno de los más originales y curiosos conceptos brotados en el seno de la neoescolástica. Esta duda ficticia se dió en llamar *metódica* [14], y con ella se pretendió vanamente haber hallado el gran medio resolutivo de la cuestión.

Desde otro punto de vista, la cuestión del método recaía en la cuestión de la verdad primera, de donde se debía partir en la especulación filosófica. En el hallazgo de esa verdad germinal se hallaría indudablemente la solución de la cuestión. Los partidarios de las llamadas *tres verdades fundamentales* creían encontrar en ellas las verdades iniciales in-

---

[12] Se han planteado serias dudas sobre los caracteres de la *duda cartesiana;* véase BONNET: *Crítica*, p. 24; LUMBRERAS: *Estudios filosóficos*, p. 3. Nótese que la neoescolástica, dentro siempre y absolutamente de su indisimulado realismo, nacía bajo el signo metodológico cartesiano. El método kantiano, en el que no se menciona la duda, ni la capacidad cognoscitiva de la mente, ni otras muchas cosas del método y mentalidad cartesianos, quedaba muy a trasmano de la neoescolástica. La problemática de la duda, planteada principalmente por los lovanienses, es la causa de esta orientación, sin que queramos indicar que la kantiana fuese mejor.

[13] *Criteriologia*, th. VIII.

[14] Realmente se trata de un concepto o, mejor, de una alucinación mental verdaderamente curiosa. Ni se puede determinar a qué estado mental corresponda el término *duda universal negativa*, ni mucho menos es posible saber qué signifique el término *duda ficticia*, en sí mismo ininteligible, y esto mucho más si se consideran como *instrumentos* gnoseológicos.

concusas, Ante la fuerte reacción de MERCIER, el defensor de las mismas, POTVAIN, reconoce su ineficacia ante el idealismo y, por lo tanto, no presenta una solución total a la cuestión crítica [15]. El influjo de la dirección lovaniense, y particularmente de la de MERCIER, era decisivo. G. CANELLA lleva a Italia esta dirección, y sello lovaniense tiene la *Rivista di Filosofia Neoescolastica*, que tanta cabida dió a las cuestiones criteriológicas. JEANNIÈRE sufre un evidente influjo de MERCIER; pero, como observa GENY, falla en el mismo planteamiento de la cuestión, que queda desplazada del campo de la crítica para ser estudiada como simple estado psicológico. GENY también se mueve en la órbita lovaniense [16]. MARÉCHAL observa un abandono de la metafísica. La simple inferencia de la realidad trascendente, aun apoyada en el principio de causalidad, nervio de la solución y planteamiento lovaniense, parecía reducirse a un postulado, pues el problema caía de lleno y con plena fuerza en ese tránsito, siendo prácticamente inútil toda la construcción anterior, porque en último término el problema real no está sólo en hallar una definición de verdad, sino en descubrir el contenido objetivo de esa definición. MARÈCHAL en su obra fundamental, *Le point de depart de la metaphysique*, ensaya una vuelta a la metafísica. No se puede estudiar el problema aisladamente, y la ontología en alguna manera nos dispensa de plantearlo: toda afirmación es una necesidad *vital y dinámica*, ontológica y no lógica [17]. En la misma línea, pero con una marcada vuelta a lo antiguo, está GILSON, que cree es conceder demasiado al adversario el planteamiento del problema como preámbulo de toda filosofía, además de ser imposible una reducción del idealismo al realismo escolástico. La escolástica defiende un realismo, independiente de toda complicación epistemológica [18]. Con todo, MARÉ-

---

[15] MERCIER no admite tampoco que las "tres verdades" tengan eficacia contra el escepticismo. Cfr. M. FLORI: *De valore sensus communis secundum doctrinam Jacobi Balmes in problemate critico solvendo*. Barcelona, 1926; y el mismo autor, *De problemate critico secundum doctrinan Jacobi Balmes*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* (1929), vol. V. Sobre la posición de MERCIER, consúltese *Rev. neo-scol.*, enero 1895; *Criteriologie*, apéndice; POTVAIN, *Ann. de Philosophie chrét.*, 133 (1896), 68; MERCIER: *Rev. neo-scol.*, febrero 1897; etc.

[16] El P. GENY es uno de los que más estudiaron este problema; además de su Crítica, en la que se decide por las tres verdades, recogemos la siguiente nota de algunos de sus estudios: *Revue di Philos.*, nov. 1908, p. 449; *Sur la position du problème de la connaissance*; idem, sep. 1909, p. 243; *Le problème critique et le perception extérieure* idem junior, 1912, p. 555; *Critique de la Connaissance et Psychologie*, Etudes, enero 1911, p. 145; *La nouvelle Criteriologie*, idem, nov. 1913, p. 520. Recensión sobre el P. Donat.

[17] "Le point...," passim Cah. V; D. GARCÍA: Anal. Tarraconensia (1929), vol. V: *Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico.*

[18] GILSON: *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*. Paris, 1939. Cfr. ROLAND-GOSSELIN: *Rev. des sci. phil. theol.* 1931, p. 135; y la polémica entre *Gilson* y *Noël*: *Rev. neo-scol.* 1931, p. 434...; *Rev. des Sc. phil. et theol.*, 1932, p. 161.

CHAL y GILSON, representan posiciones que caen fuera de los primeros ensayos neoescolásticos. Sus soluciones exigen una atención especial, pues se desarrollan en el clima de evolución del pensamiento neoescolástico.

II

Las líneas precedentes demuestran en su esquematismo que la cuestión crítica presentaba aspectos muy diferentes para los pensadores neoescolásticos. La múltiple diversidad imponía la necesidad de un cambio oficial de impresiones, un, por decirlo así, careo ideológico en que apareciesen las diferencias esenciales o accidentales, ideológicas o metodológicas que dividían a los filósofos neoescolásticos. Ese cambio de impresiones se tuvo en el *Primer Congreso Tomista Internacional*, celebrado en Roma del 15 al 20 de abril de 1925. Nada mejos que sus actas, de un contenido doctrinal magnífico, desde nuestro punto de vista, para apreciar los vaivenes ideológicos en torno al difícil problema del conocimiento.

El esquema previo de temas propuestos a discusión es nutrido y denso en las cuestiones epistemológicas, que ocupan una tercera parte del temario, lo que manifiesta evidentemente la importancia que los congresistas y organizadores daban al problema. El cuestionario dice textualmente:

a) Cómo ha de plantearse el problema. Qué partes contiene y qué relaciones median entre esas partes. En particular: qué relación media entre la cuestión del valor del conocimiento sensible y la cuestión del valor del conocimiento intelectivo; qué relación guarda la Crítica con la Psicología y la Metafísica.

b) Qué soluciones se han dado hasta el presente y cuál es su valor,

c) ¿Se habrá de proponer una nueva solución?

d) Cómo se ha de tratar el problema del Idealismo, Qué relación hay entre el tomismo y el kantismo [19],

Se abordaba de lleno la cuestión. No podemos desentrañar el riquísimo contenido de las actas; pero sí nos detendremos en los datos más valiosos para nuestro propósito:

a) *La posibilidad de la "cuestión crítica"*.

La gama de posiciones ante el problema es verdaderamente rica e interesante.

---

[19] *Acta primi Congressus Thomistici Internationalis* Romae. Apud sedem Academiae Rom. S. Thomae, 1925, p. V.

El profesor de Varsovia Estanislao KOBYLECKI se muestra decidido adversario del mismo problema. Lo juzga totalmenet carente de sentido. "No pueden admitirse problemas que carecen de significado—dice arguyendo contra BOYER—y cuya solución, si es que gratuitamente convenimos en darles algún sentido, depende intrínsecamente de su mismo planteamiento. Uno de estos problemas es si la mente humana es apta para conseguir la verdad..." [20]. La posición del profesor polaco queda ratificada en una objeción contra GENY [21] y en otra contra NOEL [22]. Las razones que justifican tal posición son tanto la imposibilidad intrínseca del planteamiento mismo de la cuestión, "porque emprende una obra imposible—dice contra NOEL—el que se empeña en demostrar que el entendimiento es capaz de conseguir la verdad", como el peligro de contaminación de la sana y eterna filosofía con los falsos sistemas modernos. Lo único posible no es tal problema, como se propone hoy en día, sino el estudiar el modo cómo el hombre consiguió las verdades que posee; pero supuesta siempre su capacidad y su aptitud para conocer la verdad (l. c.).

No muy lejos de esta posición está el profesor romano H. BONAMARTINI. "El problema criteriológico—dice taxativamente—acerca de la objetividad del conocimiento o de la veracidad del entendimiento, tal como se propone y resuelve por los filósofos de nuestro tiempo, y con gusto se admite por algunos neoescolácticos: 1, es contradictorio; 2, es contrario a la metafísica y a la doctrina de Santo Tomás; 3, es en sus mismos términos insoluble; por consiguiente, 4, el problema puede y debe reducirse a la ciencia metafísica del conocimiento" [23] BONAMARTINI distingue dos problemas, el estrictamente criteriológico, que no admite, y el gnoseológico, que admite, y que no consiste en investigar si la mente es o no capaz de conocer la verdad, sino de construir una ciencia de hecho metafísica, suponiendo que conocemos con verdad [24].

Más complicada es la posición del profesor de la Universidad Ca-

---

[20] "Non sunt ponenda problemata quae omni significatione carent, et quorum solutio (si tamen aliquis sensus in eis gratia supponatur) intime pendet ab ipsa quaestione. Atqui tale est problema: An mens humana ad veritatem assequendam sit apta?..." Acta, p. 187.

[21] Act., p. 202.

[22] Act., p. 195.

[23] "Problema criteriologicum de cognitionis, scilicet, objetivitate, seu de veracitate intellectus; quo modo a philosophis nostri temporis solvendum proponitur, et a quibusdam etiam neoscholasticis libenter admittitur: 1, contradictionem involvit; 2, et metaphysicae et S. Thomae contrarium; 3, si semel his terminis proponitur, solvi nequit. Proinde; 4, totum problema reduci potest et debet ad scientiam de cognitione metaphysicam". Act., p. 230.

[24] Act., p. 231. "Mihi videtur errorem jam haberi in ipsa problematis positione". Act., p. 187.

tólica de Milán A. MASNOVO. Según el profesor milanés, hay que distinguir dos momentos en el problema del conocimiento: *a*) el momento lógico y *b*) el momento ontológico. El primero investiga la existencia del valor del conocimiento; en el segundo se investigan las condiciones ontológicas de este valor. Pues bien; si atendemos al momento lógico, un planteamiento abstracto del problema ("*¿Puedo yo conocer la verdad?*") es absurdo, antihistórico e inútil. Si, por el contrario, atendemos al planteamiento concreto ("*Yo en este caso concreto, ¿estoy en la verdad?*"), entonces una solución sólo es posible, y es la que empieza por los *juicios de orden real*, porque envolviendo todo juicio la noción de ente que es simplicísima, no puede conocerse su posibilidad mediante el análisis, sino mediante la experiencia externa o interna, Si prescindo de esta experiencia no puedo saber el valor de mis juicios ideales, que no sabré si se mueven en el campo de lo posible o de la quimérico [25]. El momento ontológico es un complemento necesario del lógico. El momento ontológico del conocimiento investiga cuál deba ser la realidad para que sea posible el conocimiento como valor, "es el problema central del idealismo" [26].

El dominico P. GARRIGOU-LAGRANGE en la discusión con GENY conviene con el jesuíta en ciertos puntos fundamentales, cuales son, por ejemplo, la separación de los problemas escéptico e idealista, la imposibilidad de resolver el problema idealista si se admite, aunque sea sólo previsoria y metódicamente, que lo que primero se aprehende por el conocimiento es la representación mental. Pero parece negar un planteamiento del problema estrictamente lógico y lo traspasa a la metafísica: "No se puede refutar el principio de inmanencia—dice—ni defender el valor *ontológico* del conocimiento intelectual por sola la Lógica, o por sola una descripción psicológica, sin el análisis metafísico de la naturaleza del conocimiento intelectual... Este análisis es necesario para abordar la cuestión epistemológica..." [27]. Esta posición de hacer depender el pro-

---

[25] "La posizione astratta é assurda, antistorica, inutile"... "Se va posto concretamente... devo muovere dal campo dei giudizi di ordini reali; in quanto che ogni giudizio involge la nozione di ente, e della nozione di ente, semplicissima, non si puó cognoscere la possibilitá attraverso l'analisi, ma solo attraverso l'esperienza interna od esterna. Sicché, fino a quando non ho afferrato l'ente reale, io ignoro a proposito dei miei giudizi di ordine ideale se essi siano nel campo del possibile o piuttosto dell' impossibile chimerico". Act., p. 246.

[26] Act., p. 247. El ilustre dominico GARRIGOU-LAGRANGE le objetó a MASNOVO la oscuridad que se encierra en la supuesta oposición entre lo abstracto y lo concreto, siendo lo abstracto, a su manera, algo concreto. MASNOVO respondió que el término *abstracto* significaba aquí *in genere* y, por lo tanto, se aceptaba en un sentido distinto al aceptado en el problema de los universales. Act., pp. 247-248.

[27] Act., pp. 200-201.

blema del conocimiento del orden estrictamente metafísico no fué rara en el Congreso romano.

Esta posición de hacer depender el problema del conocimiento del orden estrictamente metafísico se repitió y se sostuvo repetidas veces en el Congreso romano. Así, por ejemplo, el profesor de Kovno F. KURAITIS, en una intervención con ocasión de la comunicación del profesor de la Universidad de Zagreb E. ZIMMERMANN, admite el problema, pero en un sentido no lógico, sino metafísico. La ontología debe preceder al estudio de la GNOSEOLOGÍA (único nombre admisible para KURAITIS en estas materias), pues siendo del conocimiento *ens speciale*, debe situarse su estudio después del estudio del *ens generale* [28].

De la misma manera, M. MARMORA señala una posición dentro de la orientación *metafisicista* algo más rígida: "Aceptemos—dice—en crítica la aptitud de la mente para conocer la verdad como un postulado derivado de la metafísica, que, por otra parte, se prueba con excelentes razones por los metafísicos" [29].

Como puede verse por lo dicho, no se daba una negación plena del problema. Se descubre en todos la necesidad de atenderle; pero en los autores del sector registrado se descubre también el empeño en no alargarse ni aventurarse en las posiciones modernas e intentar resolver la cuestión desde las posiciones propias y tradicionales [30].

Sin embargo, el grupo de filósofos neoescolásticos que reconocieron la existencia de un verdadero problema estrictamente criteriológico fué más numeroso.

El profesor de la Universidad de Grazt J. UDE admite de lleno el problema, la obligación científica de resolverlo y la necesidad de asimilarse los métodos modernos [31]. P. NADEO, de Salerno, también lo admite, aunque lo divide en dos partes: una estrictamente lógica y otra que podría llamarse ontológica, añadiendo el interesante dato metodológico del recurso a la historia del mismo problema, como elemento de alto valor resolutivo [32]. Pero más claro aún es el profesor de la Universidad Gre-

---

[28] Act., pp. 214-215.

[29] "Habeatur in scientia critica aptitudo mentis humanae ad verum cognoscendum uti postulatum ex metaphysica acceptum, quod ceteroquin optimis rationibus a metaphysicis comprobatur". Act., p. 188.

[30] Con indisimulado *sprit* francés decía en una observación a la relación de GENY el jesuíta M. DE LA TAILLE: "Audio singulos dicentes: Consentio ceteris. Et tamen animadverto non leves adesse disensus; inde confusionem timeo..." Act., p. 199.

[31] "A quibusdam quaeritur utrum exsistat problema criticum: sed hoc ipsum argumentum est problema quoddam exsistere; et est solvendum! Via est in tuto ponere valorem mentis objectivum. Ad hoc etiam cognoscendae sunt methodi modernae..." Act., p. 203.

[32] Act., pp. 187, 196.

goriana P. LEHMANN, cuando dice: "Opino que el problema criteriológico es un problema fundamental... La investigación de los modernos ha suscitado problemas que han de ser resueltos en la cuestión crítica" [33].

En la misma línea de los precedentes se mueve DEHOVE, que pide en esta cuestión un cambio de terminología para hacer asequible a los no neoescolásticos el contenido de la solución neoscolástica [34]; PEILLAURE, que admite una verdadera investigación crítica, abogando también por un cambio o acomodación de nuestra terminología [35]; el ilustre dominico ROLAND-GOSSELIN, que al determinar un método de solución da por supuesta la realidad del problema [36], y otros.

El jesuita C. BOYER, de la Universidad Gregoriana, abordó en una importantísima comunicación el tema de la posibilidad del problema. Nada hay en su planteamiento que no pueda admitirse en sana filosofía.

¿Es lícito filosóficamente plantear el problema llamado crítico? Sí. absolutamente, Lo único que es ilegítimo en filosofía es el error. El error sólo se halla en las proposiciones categóricas, afirmativas o negativas... El error puede darse en la respuesta que se dé a un problema, pero de ninguna manera en el planteamiento del mismo.

Las frases de BOYER son de largo alcance y de un valor metodológico extraordinario. Por la misma razón lógica defiende la necesidad de recoger los argumentos adversarios, escépticos o idealistas, para compulsarlos. Ningún peligro filosófico se descubre en esa aproximación, que en sí mismo no incluye ni supone afirmación o negación alguna [37].

No es otra la posición del profesor lovaniense L. NOEL en su comunicación *Comment poser le probléme de la connaissance?* Prescindiendo de cuestiones terminológicas, pues NOEL distingue entre un problema *crítico* (discriminación entre los diversos conocimientos, clasificándolos y valorizándolos por vía de comparación) y un problema estrictamente *epistemológico* (el problema que abarca el bloque entero del conocimiento humano, en cuanto tiene la pretensión de llegar a lo real extrasujetivo), el profesor lovaniense admite totalmente la cuestión crítica *como específicamente crítica*, distinta de la cuestión *psicológica* y distinta también de

[33] Act., p. 195.
[34] Act., p. 194.
[35] Act., p. 196.
[36] Act., p. 197.
[37] "Licetne istud problema, quod criticum vocatur, ponere? Affirmandum sane est. Etenim id quod in philosophia speculativa non est legitimum, est error. Error autem nonnisi in propositione categorica... invenitur. Porro, error accidente quidem potest quum quaestioni respondetur, non autem per hoc solum quod quaestio ponitur... licebitne argumenta quae pro utraque parte congerumtur, audire et considerare? Procul dubio licebit; nam argumentorum consideratio per se nullam adhuc affirmationem vel negationem continet, ideoque ab omni errore vacat..." Act., pp. 3-4.

la *ontológica*, a la cual ha de servir de introducción la cuestión *crítica* [38].

Importantísima es la comunicación del jesuita P. GENY, profesor de la Universidad Gregoriana y uno de los escolásticos que más escribieron modernamente sobre cuestiones epistemológicas. La importancia de la disertación de GENY es primordialmente metodológica, como veremos en el apartado siguiente. De la admisión del problema no duda. La dificultad que presenta parece juzgarla más bien aparente que real: "la dificultad del problema crítico está no tanto en hallarle una solución cuanto en proponerle de manera que no incluya ninguna petición de principio [39].

El profesor de Varsovia A. KRZESINSKI presentó una relación en la que admite la existencia de un verdadero problema; pero añadiendo una comparación entre el planteamiento del mismo por KANT y por la filosofía escolástica, defendiendo justamente mayor densidad filosófica y mayor valor objetivo en el planteamiento y solución escolásticos que en el planteamiento y solución kantianos [40].

Resumiendo estas breves indicaciones, se ve en todos una preocupación gnoseológica, y aun los más rígidos negadores del problema admiten una filosofía del conocimiento.

Había un miedo, indudablemente explicable, de contaminación moderna. Esto exageró la posición de algunos neoescolásticos. Si a esto se añaden ciertas modalidades debidas a la filiación ideológica de los diversos filósofos neoescolásticos, se hallará la razón última de ciertas divergencias que se hacen más sensibles aún a lo que creemos, aparentemente, en la cuestión puramente metodológica. El miedo a la contaminación moderna era explicable, teniendo en cuenta la mentalidad estrictamente realista de los filósofos neoescolásticos; pero indudablemente se exageró algún tanto, quizá con perjuicio para el avance de las discusiones y de las justas conquistas científicas. El jesuita E. PRZYWARA ponía un justo límite a tales miedos cuando en una intervención, a propósito de la relación de BONAMARTINI, decía:

---

[38] "Le probléme épistemologique ou probléme de la connaissance en général me paraît antérieure au probléme critique. La critique opere un discernement parmi nos connaissances, elle les range en déterminant leur valeur, par voie de comparaison. Mais on a posé, dans la philosophie moderne, un probléme qui concerne le bloc tout entier de nos connaissances. La connaissance, comme telle, a la prétention d'atteindre des objets, et des objets réels..." Act., p. 25.

[39] "Dificultas problematis critici solvendi non tam in invenienda solutione residet, quam in ea tali modo proponenda, qui nullam petitionem principii, nullum circulum vitiosum includere videatur". Act., p. 129.

[40] Act., p. 236. No menos definitiva, en sentido positivo, es la actitud del jesuita español J. DALMAU, quien a su vez apunta un método resolutivo de positivo interés. Actas, pp. 211-212.

No debemos ser demasiado indulgentes con la filosofía moderna; en este punto convengo con el ilustre relator. Santo Tomás resuelve muy bien el problema criteriológico. Sin embargo, hay que conceder que se encuentra continuidad en toda la historia de la filosofía; los problemas se desarrollan sin interrupción y, por lo tanto, hay que reconocer cierto progreso, por lo menos en la aparición de nuevos aspectos. También los modernos son capaces de descubrir algunas verdades y, por lo tanto, no es lícito ignorar sus obras. Debemos mirar las cuestiones filosóficas con ojos de nuestro tiempo [41].

b) *El problema del método.*

Dentro del realismo, vértebra fundamental del pensamiento crítico neoescolástico, las discusiones y la diversidad de opiniones sobre el método que se ha de seguir en la cuestión crítica son del mayor interés ideológico. Originariamente la cuestión crítica fué una cuestión de método. El célebre y casi tradicional *"de apto initio philosophandi"* más que una cuestión estrictamente crítica es una cuestión puramente metodológica. DESCARTES creó no un problema del conocimiento, sino una técnica del método. Su obra fundamental lleva el significativo título de *Discours de la Methode*. KANT es más crítico, no se enreda en las mallas del método y pasa directamente a la disección del pensamiento.

Ya indicamos más arriba el influjo de la modalidad cartesiana en el pensamiento neoescolástico. Y ya vimos también las diferencias que sobre este interesante punto se suscitaron, a la vez que se discutía sobre el planteamiento del problema. Indudablemente, el tema era de los que habían de imponerse en el Congreso que venimos comentando. Es más; el temario del Congreso antes citado, en lo que toca a la cuestión crítica, es exclusivamente metodológico.

No podemos agotar aquí el inmenso material que se encierra en las actas; nos contentaremos con una visión de conjunto que nos oriente en nuestro tema.

a') *La duda como método.*—La cuestión de la duda como método se planteó a las primeras de cambio en el Congreso.

BOYER, en la primera de sus comunicaciones, aborda directamente la dificultad, distinguiendo dos sentidos posibles en el problema; uno, que puede formularse así: *el conocimiento humano, ¿es apto para conseguir la verdad?;* y otro, más restringido, que puede admitir la siguiente expresión: *¿cuáles son los límites, condiciones y modos del conocimiento humano?* [42].

---

[41] Act., p. 234.
[42] Act., p. 4.

Fijándose en el primer sentido del problema, BOYER pregunta claramente: ¿Es necesaria, o por lo menos puede ser lícita, *la duda* o *la ignorancia* acerca del valor de nuestro conocimiento? La respuesta es taxativa: "Omnino negandum est" (Act. p. 4). Y advierte que trata de una duda estrictamente filosófica, no de un temor o imprecisión no tanto de tipo intelectual cuanto de tipo afectivo. Pues bien; según BOYER tal duda ni es necesaria ni simplemente posible, porque es en sí misma contradictoria; y si por hipótesis suponemos tal estado de duda, sería un estado totalmente indestructible ("devinci non posse"). Lo mismo acaece en el estado de ignorancia [43].

BOYER habla de una duda *real*, pero su posición no es menos absoluta ante la *duda fingida*, el *dubium fictum*, que aparece en muchos libros neoescolásticos. Tal método no puede admitirse—dice BOYER—, pues ni vale como medio inquisitivo, ni vale como medio expositivo o de discusión, además de ser perfectamente inútil tal ficción o, mejor, nociva para llegar a un término razonable en la disputa [44].

El P. E. SCHAAF está de acuerdo con BOYER en rechazar toda duda, sea positiva, sea negativa. Pero cree necesaria una *duda universal metódica*, en el sentido de que todo hay que someterlo a examen. Para admitir tal duda se apoya SCHAFF en el hecho de que ya fué admitida por Mateo d'Aquasparta, Kleutgen, Liberatore, Palmieri y otros. BOYER cree que no se trata sino de una diferencia puramente nominal, y, en efecto, SCHAAF no defiende al parecer sino una *precisión* y no una *duda*, iniciando así una solución perfectamente aceptable del problema [45].

En cambio, el lovaniense L. NOEL se decide por la duda como método. "La epistemología—dice—ha de ofrecer al espíritu en su inquietud crítica un elemento positivo que destruya toda duda. Ese elemento positivo, no pudiendo ser una verdadera demostración, deberá ser absolutamente inmediato. Precisamente la aplicación de la *duda metódica* no conducirá a encontrarle..." [46].

b') *Las "tres verdades"*.—La célebre solución llamada de las "tres verdades", o de las "verdades primitivas", fascinó ya a los primeros neo-

---

[43] Act., pp. 4-5, nn. 5-7.

[44] "Eruntne saltem figenda dubium vel ignorantia? Ne hoc quidem concedendum est. Ad quid enim fingerentur? Num ad melius inquirendum?... Num ad necessitatem disputandi?... Nec solum inutilis esset haec fictio, sed etiam felicem disputationis exitum impediret". Act., p. 5, n. 8.

[45] Act., pp. 189-191, 235. BOYER rechaza la opinión de MARMORA de presuponer la aptitud de la mente como un "postulado" derivado de la metafísica. Act., p. 190.

[46] Act., p. 26. De nuevo SCHAAF, dejando impreciso su pensamiento exacto, se asocia a NOEL plenamente: "Placet quod cl. professor dubium methodicum accipiat." Actas, p. 197.

escolásticos, como más arriba dejamos indicado. Particularizando algo más, BALMES dió brillantez y fuerza a dicha solución en su *Filosofía fundamental* y ayudó a su vulgarización [47]. El filósofo español rechazaba de plano toda duda, y deducía como consecuencia inmediata la necesaria aceptación de ciertas verdades fundamentales, y concretamente había de aceptarse como infalible: 1, el testimonio de la conciencia o sentido íntimo; 2, el testimonio de la razón en el caso de la evidencia, y 3, el testimonio del instinto intelectual o sentido común. TONGIORGI cambiaba algún tanto la forma, y como primer paso en el método crítico afirmaba debían admitirse sin demostración: 1, *el hecho primero* o existencia propia; 2, *el principio primero* o principio de contradicción, y 3, *la condición primera* o la posibilidad de la certeza.

Tal solución, que no es falsa, sino, a lo que creemos, no dice toda la verdad y deja la cuestión fundamental resuelta a medias, suscitó inmediatamente la oposición de muchos neoescolásticos, y gracias a esta reacción se encauzó la mentalidad de la neoescolástica para dar con la solución total del problema. La reacción contra las "verdades primitivas" se concretaba en los puntos siguientes, orientadores de una verdadera crítica: 1, no hay necesidad de presuponer ninguna verdad por fundamental que se la suponga; 2, tal presupuesto incluiría un inevitable círculo vicioso y una evidente *petitio principii*, y 3, por consiguiente, como la duda real universal es absurda, y la duda ficticia además de absurda es inútil, no queda más camino posible que *la abstención lógica de cualquier certeza.*

En el Congreso Tomista de Roma la cuestión de las "tres verdades" inevitablemente salió a discusión. El ya citado ZIMMERMANN las admitió claramente como solución al problema. Admitiendo al principio de la noética—dice—las tres verdades *primitivas* o *fundamentales*, nada prejuzgamos en orden al valor *objetivo* de la verdad, pues se toman como *estado sujetivo* solamente [48].

La reacción de SIWEK fué enérgica. El profesor jesuíta centra la discusión en su verdadero terreno o sea el orden *puramente lógico*. En este orden, ¿qué se entiende por verdades *fundamentales?* Tal concepto se hace inexplicable, porque en el orden lógico es imposible presuponer anteriormente al acto de conocimiento tales verdades, y particularmente la existencia propia y la aptitud de la mente. Ni más claro resulta el con-

---

[47] BALMES: Fil. Fund., l. I, c. IV; PLAMIERI: Inst. Phil. Log. Crit., c. I, 14, IV; TONGIORGI: Inst. Log., p. II, c. III, prop. V; PESCH: Inst. Log., p. II, vol. 1, l. 1, disp. I, sect. III, thes. III; y en la misma línea fundamental: FRICK, GREDT, WILLEMS, POTVAIN, etc.

[48] Act., p. 217.

cepto de verdad *primitiva* en el orden lógico, pues tanto la existencia propia como la aptitud de la mente ni son verdades *primeras*, ni *inmediatas*, sino *indirectas* y *derivadas* [49].

GENY se detiene más bien en la jerarquización de las diversas cuestiones que han de discutirse, y señala el proceso seguido en su obra *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, salida el año 1914. En la edición del año 1927, p. 108, th. XI, aparecen de nuevo las "tres verdades" como resolución del problema de la existencia de la certeza. El mismo año de 1927 en la revista *Gregorianum*, 8 (1927), 55, 424, salía una nueva refutación de la teoría de las "tres verdades" por el jesuíta A. ROZWADOWSKI.

El problema entre ambas direcciones aún no está resuelto. Mas cómo han evolucionado posteriormente y cómo la escolástica actual ha anclado en la solución que podemos llamar *precisiva*, rebasa los límites que nos habíamos prefijado y lo abordaremos en posteriores estudios.

c') *Otras determinaciones metodológicas.*—Las cuestiones metodológicas son necesariamente múltiples, dada la multiplicidad de posiciones sobre la misma esencia del problema. Registraremos solamente algunas, las más salientes dentro de la neoescolástica,

La anteriormente registrada teoría de las "tres verdades" señala una modalidad metodológica fundamental. Mas en su aparente evidencia encierra un difícil conjunto de problemas, cuyo análisis nos lleva al verdadero punto de la cuestión, al método resolutivo, precisamente olvidado por sus defensores. La teoría "de las tres verdades" se presentó como un *método*, siendo así que no lo es. Exactamente hablando es un término, un fin a donde tenemos que llegar, pero de ninguna manera un camino. Y no es que no admitamos que una verdad no pueda ni deba *imponerse por sí misma;* pero esa imposición vale en gnoseología cuando no deja atrás oscuridades de orden lógico o se funda en postulados sin legitimación al menos posible.

En el Congreso de Roma se expusieron grandes ideas metodológico-críticas, de un valor realmente extraordinario para los estudios gnoseológicos. Quedaba abierto el camino para la labor verdaderamente constructiva del II Congreso Internacional, celebrado también en Roma del 23 al 28 de noviembre de 1936.

Uno de los grandes aciertos metodológicos es el del jesuíta P. GENY. Cree que el problema del conocimiento encierra dos grandes problemas, el *escéptico* y el *idealista*. El primero investiga la posibilidad de poseer

[49] Act., pp. 215-216.

alguna verdad, y halla que, por lo menos de los fenómenos que se nos aparecen, podemos formar juicios ciertos. De esta manera queda refutado el escepticismo. En el segundo se busca además qué corresponda realmente a tales fenómenos, es decir, si tales fenómenos son transmisivos cognoscitivamente de la cosa "en sí". De esta manera se refuta el idealismo [50]. GENY cree aún descubrir un doble problema idealista, pues preguntar si el fenómeno es *algo* distinto del conocimiento, y que a su vez le sirve de *medida*, es una cosa muy diversa de preguntar *qué cosa sea* la realidad en sí misma, pues puede darse un único sujeto, uno que conoce y otros que son conocidos, unos corpóreos y otros espirituales, todos finitos menos uno, causa de los demás [51]. Cree siempre GENY que el idealismo puede atacarse directamente.

El dominico GARRIGOU-LAGRANGE admite de lleno la posición de GENY y cree necesaria la división de ambos problemas, el escéptico y el idealista, dentro del problema general del conocimiento [52].

En cambio, SIWEK, sin tocar la distinción entre ambos problemas, no admite la posición de GENY sobre una refutación *directa* del idealismo. Se da, en opinión de SIWEK, un error metodológico al pasarse de un problema esencialmente *criteriológico* a otro esencialmente *psicológico*. El error es tanto más grave cuanto que en psicología escolástica se *presupone* resuelto el problema criteriológico [53].

BOYER no niega la división de GENY, pero da tal importancia a la refutación explícita del escepticismo, que la cree suficiente para fundamentar un sólido realismo crítico [54].

Otra discrepancia se dejó notar en un punto de capital importancia metodológica. A la pregunta, ¿por qué clases de juicios hemos de empezar la investigación crítica?, la respuesta de los congresistas fué varia. El profesor milanés A. MASNOVO, suponiendo todo el planteamiento del problema que más arriba dejamos indicado, sostiene que debemos empezar por los juicios *de orden real*, pues la experiencia es el único elemento de control posible para saber si un juicio de orden ideal es posible o simplemente quimérico.

SCHAAF sostiene la misma posición de MASNOVO, y añade que no es

---

[50] Act., p. 130.
[51] Act., p. 132.
[52] Act., p. 200.
[53] Act., p. 202.
[54] Act., p. 199. No faltan actuales filósofos neoescolásticos que juzgan innecesaria una explícita refutación del idealismo, una vez refutado eficazmente el escepticismo. El idealismo es una de tantas modalidades escépticas.

necesaria una legitimación explícita del principio de contradicción en su valor objetivo [55].

La posición de MASNOVO y SCHAAF fué rechazada. GARRIGOU-LAGRANGE sostenía la necesidad de empezar por las verdades de orden ideal, y en concreto si no se parte del valor objetivo del principio de contradicción, ni se puede afirmar ni concebir nada [56].

"Debemos empezar—decía, por su parte, LEHMANN [57]—por las verdades nocionales, investigar su verdad objetiva, pues ellas son el paso para llegar a la realidad. En segundo lugar se debe tratar de las verdades reales..." La misma posición sostenían MARMORA y otros.

Como puede fácilmente apreciarse, había cierta dificultad tanto en la organización científica de la criteriología (sobre este punto hablaremos con más detalle en otra ocasión) como en la precisión del método más apto para llegar a una solución satisfactoria de la cuestión crítica.

Dos cuestiones salieron a relucir en las discusiones, cuestiones las más importantes desde el punto de vista metodológico, y que forman el núcleo central de la gnoseología neoescolástica actual. Son las cuestiones sobre la utilización de la *certeza espontánea* en la solución del problema y sobre la *reflexión* como valor metodológico.

El primero en hablar de la certeza o adhesión espontánea de la naturaleza a algunos enunciables fué el ya varias veces citado M. MARMORA:

> Los antiguos dogmatistas—dice—insisten demasiado en probar la existencia de la certeza contra un escepticismo absoluto, que quizá jamás ha existido, y en cambio se fijan poco en determinar las condiciones en que se da una adhesión firme, espontánea, a saber cómo procede no de una necesidad sujetiva de nuestra mente, sino de la objetividad misma del enunciable. Por el contrario, sobre todo entre los modernos neoescolásticos, hay filósofos que, aunque diserten profundamente sobre dichas condiciones, no hablan con nitidez del hecho de la certeza espontánea... [58].

Hacemos resaltar el dato porque, repetimos, nos parece de un valor importantísimo. MARMORA, que ya vimos quiere que se admita la aptitud de la mente como un postulado derivado de la metafísica, admite un problema crítico que consiste precisamente en averiguar cómo la mente humana puede dar el paso de la certeza espontánea a la certeza refleja y

---

[55] Act., p. 248.
[56] Act., p. 247.
[57] Act., p. 195.
[58] "Illi qui dogmatistae veteres dicuntur... parum attendunt ad conditiones adhesionis firmae spontaneae determinandas... Alii contra praesertim inter neo-scholasticos licet diserte pertractent de his conditionibus, minus perspicue tamen loquuntur de facto certitudinis spontaneae..." Act., pp. 187-188.

científica [59]. No lejos de esta posición está el dominico MUNNYNCK, que busca en la certeza espontánea una base firme para salvarnos de la duda universal [60].

El punto es de alta importancia y nos contentamos con haberlo registrado, reservándonos para otra ocasión estudiar tanto su desarrollo en la evolución de las soluciones del problema como la esencia de su utilización metodológica.

El otro punto que nos interesa también dejar registrado es el de la *reflexión* como método gnoseológico.

c) *La reflexión crítica.*

El profesor de la Universidad de Lublin G. RABEAU, en su interesante comunicación *Note sur l'activité constructrice de l'esprit et la critique de la connaissance*, abordó directamente la cuestión de la reflexión como medio resolutivo del problema [61]. Su pensamiento puede reducirse a lo siguiente:

Hay que admitir el hecho de un verdadero problema del conocimiento, y esta admisión del problema exige una solución *positiva*. Mantenerse a la defensiva, demostrando que un problema que implique una duda real sobre el valor de la razón es un falso problema, por más legítima que sea esta posición no es en manera alguna suficiente. La refutación recurriendo al absurdo convence de error indudablemente, pero no resuelve nada positivo. La naturaleza de nuestra misma mente nos lleva, evidentemente, a ver en ella un aspecto activo. Ahí es donde tenemos que concretar la parte positiva de una solución total. La inteligencia es activa en la producción de su acto inmanente vital, pero al mismo tiempo es pasiva en la especificación de ese acto. Ahora bien; ¿qué significa esta actividad y esta pasividad? ¿Qué recibe la mente en esa doble modalidad de su ser cognoscitivo? Se impone una investigación del procedimiento cognoscitivo, sobre todo de la esencia de las cosas; es decir, una investigación sobre la actividad constructiva de nuestra mente. Porque al esforzarnos nosotros en conocer las esencias de las cosas, ¿no las deformamos? El medio seguro es que la mente conozca su mismo acto. Es la vuelta reflexiva, propuesta ya por Santo Tomás, por la cual la inteligencia, teniendo

---

[59] "Problema criticum sic enuntietur: quomodo humana mens ex naturali certitudine suae spontaneae ad-haesionis transire valeat ad certitudinem reflexam et scientificam?". Act., pp. 183, 3.

[60] Act., p. 191. Cfr. p. 234.

[61] Act., pp. 9-24. Sólo hacemos aquí algunas observaciones, pues la comunicación de RABEAU es densa y pensamos dedicarle un extenso estudio.

conciencia de su espiritualidad, adquiere a su vez conciencia de la posesión de la verdad. Esta reflexión es el fundamento sobre que ha de descansar la Crítica. RABEAU se ve defendido en este aserto por la autoridad de MARITAIN, NOEL, ROLAND-GOSSELIN, KREMER y otros.

El método reflexivo, pues, será el camino único para llegar a la objetividad científica de nuestro conocimiento.

La reflexión puede usarse en gnoseología de dos maneras: una *psicológica* y otra *científica*. Por la *psicológica*, el entendimiento, volviendo sobre sí mismo por un acto interior y simple, llega, por decirlo así, a su mismo manantial, a través de sus datos sensibles y de sus datos inteligibles. Se apoya en estos datos únicamente para sobrepasarlos. Este método es el seguido por J. LACHELIER. Pero tal método empleado por él solo nos dejaría prácticamente en una nebulosa, en una zona vaga e imprecisa. La reflexión *científica* sigue otro proceso. La intelección se proyecta sobre sus resultados, y para remontarse a su fuente, demasiado espiritual para ser fácilmente conocida, desciende hasta sus productos, llega hasta la ciencia, a fin de conocer, como decía COUTURAT, la máquina invisible de tales productos. La reflexión científica nos llevaría por sí sola a materializar demasiado el espíritu. Y así, en un método completo, alejado por igual de los peligros de ambas reflexiones, ha de usarlas conjuntamente. Una será el control de la otra. El no poder empezar por los datos sensibles la solución a la cuestión crítica hace que el método de reflexión expuesto sea necesario.

Estas densas líneas del profesor de Lublín no fueron discutidas con la extensión que merecían. MUNNYCK advierte que hay que tener mucho cuidado y ser muy precisos en el uso del término "intuición", en el que desemboca la reflexión, por prestarse a equivocaciones y ambigüedades [62]. MARMORA hace la imprecisa e insuficiente observación de que la reflexión propuesta, en su doble modalidad, parece una solución ajena a la mente del Angélico [63]. Solamente BONAMARTINI es algo más explícito en sus observaciones. Explicando este autor su concepto del problema y de la solución, dice que por medio de una reflexión de la mente sobre su acto no es posible una *solución directa* de la cuestión criteriológica. Porque si por esa reflexión se cree que el objeto está presente a la mente, en el caso de error también se da esa presencia, y en este caso la reflexión se hace instrumento inútil. Además esa reflexión no es sintética, y una reflexión estrictamente analítica es completamente inútil. BONAMAR-

[62] Act., p. 193.
[63] Act., p. 193.

TINI va a la negación de un problema estrictamente criteriológico por la falta de medio resolutivo del mismo.

La discusión es seria y es señal que se da un serio problema de discusión. El Congreso de noviembre de 1936 presenta nuevas modalidades, mayores conquistas, un reajuste y precisión mayores de las cuestiones sobre la filosofía del conocimiento. En otra ocasión expondremos su estudio e intentaremos una síntesis del pensamiento neoescolástico sobre el problema crítico y un cuadro de las conquistas definitivas sobre tan importante materia.

JOSE M.ª ALEJANDRO, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

MILAGRO SIN DETERMINISMO

I

La apologética cristiana—y también la filosofía—nos tienen acostumbrados a vincular la posibilidad del milagro en la existencia de leyes naturales deterministicas. Por eso la crisis del determinismo, en la física del siglo XX, ha sido interpretada como una negación radical del milagro cosmológico y, consiguientemente, de una buena parte de los milagros apologéticos.

Mucho se ha escrito sobre la significación filosófica y sobre las derivaciones filosófico-apologéticas de esta crisis determinística. Mucho, es cierto, pero muy repetido y poco original, diríamos con toda la modestia que puede ser del caso y se nos quiera exigir. Poco o nada, progresivo y positivo, pegado más y más a los nuevos pliegues de lo real sensible, que se van manifestando más y más..., y mucho, puramente negativo o defensivo. Todo desde atrás hacia adelante. Qué poco—si algo—desde adelante hacia atrás y hacia más adelante.

¿Es que sabemos algo angélico sobre la causalidad en el orden de lo real sensible, sobre las leyes de esa actividad y sobre su determinismo y sobre las posibilidades más concretas de alterarla? ¿Poseemos, acaso, acerca de estos extremos un conocimiento perfecto y exacta—geométricamente—ajustado y, por lo mismo, enteramente irreformable o sin ninguna perspectiva de posibles perfeccionamientos? Quizá atendemos con excesivo exclusivismo a la trascendencia del ser y olvidamos el profundo sentido de su analogía, derivando con ello insensiblemente—y también perezosamente—a un cierto monismo, si no crítico, seguramente ontológico, de consecuencias enervantes para la investigación.

Ese monismo es falso. Las propiedades del ser, lo mismo que sus principios universales, no se contraen unívocamente al concretarse en los diversos órdenes de lo real. En particular, lo real sensible ha de tener una contracción diferencial *sui generis*, tanto en su actividad como en otros aspectos, que será preciso investigar específicamente auscultando a compás—es inevitable—el ritmo evolutivo del conocimiento sensible.

Esto no representa más que la sugerencia de un programa, o si se quiere, la orientación sólo de un impulso. Pero de momento vamos a dejarlo ahí. Porque la presente exposición se ocupa sólo indirectamente de todo ese problema arduo y acuciante de la causalidad y sus leyes en el plano de lo real sensible. Ahora es una cuestión casi frívola o, mejor, superflua y de lujo especulativo; pero no inútil e infecunda, y menos sin interés. Que es prerrogativa del lujo y de las superfluidades especulativas no ser nunca frívolas y sin trascendencia. Siempre van grávidas de sentido y de dinamismo más o menos contenido, porque son lujo de la flor del espíritu, y el espíritu en la actividad de su vértice floral engendra siempre espíritu y vida, algo que nunca es indefinidamente estéril—bueno o malo, angélico o demoníaco—.

2

Se puede preguntar hasta qué punto la posibilidad del milagro cosmológico está necesariamente ligada a la existencia del determinismo cosmológico. O dicho de otra manera. Hasta qué punto es correctamente esencial la concepción más concreta del milagro cosmológico en sí mismo como una excepción a las leyes naturales, o sea como un efecto sensible, contra, sobre o simplemente fuera y al margen de las leyes del determinismo riguroso de la naturaleza sensible.

No es, por tanto, que pongamos en duda, ni siquiera hagamos problema ahora la existencia del determinismo. Nuestro punto de vista actual se reduce a plantear esta cuestión sencilla y, de momento, hipotética. Sea lo que fuere del determinismo cosmológico y de las leyes naturales y, por consiguiente, aun suponiendo que no se den tales, ¿quedaría lugar en lo real sensible para el milagro cosmológico?

Al hablar del determinismo y de las leyes de la naturaleza sensible lo hacemos en el sentido clásico de la filosofía perenne escolástica, no en el sentido del mecanismo decimonónico o de cualquier otro racionalista, más o menos metafísico y absoluto. Con el milagro cosmológico nos referimos incluso al milagro biológico. Se adopta, por tanto, en sentido amplio, como contrapuesto únicamente al milagro moral e intelectual y a la profecía.

No hace falta subrayar que el milagro cosmológico, entendido como perturbación de una ley natural determinística, no tiene lugar sin la existencia de esas leyes. Esto es demasiado obvio y tautológico para hacerlo objeto de una investigación. No es así como lo entendemos aquí. No. El milagro tiene un primer sentido más independiente y más indiscutido,

que no va, ni tiene por qué ir, ligado formalmente a esa interpretación. Es el milagro tomado en su sentido fenomenológico, como un hecho sensible fuera del curso ordinario de la naturaleza material y por encima de sus posibilidades inmanentes (que se debe atribuir directamente a Dios). A éste sólo nos referimos en este punto de partida.

Una nueva precisión—que vamos a introducir en la pregunta, y conviene—es ya un primer paso hacia su solución. Entre los milagros—nos referimos siempre a los cosmológicos, y no hemos de repetir ya más este detalle—hay unos que estaría bien llamar milagros *taumatúrgicos* o milagros con taumaturgo. Junto a éstos, y frente a ellos, se pueden concebir y definir otros, que no estaría mal señalar como milagros *no taumatúrgicos* o milagros sin taumaturgo. Las características fenomenológicas de una y otra clase son sencillas, y es fácil fijarlas con suficiente corrección. Interesa esta clasificación fenomenológica porque el contenido inmanente del milagro es algo fenomenológico y sensible.

El milagro taumatúrgico es un milagro provocado, milagro dirigido, milagro presignificado antes de suceder. El hecho mismo y su compleja circunstancia espacio-temporal e individual *aparecen sensiblemente* ligados en su existencia a la preconcepción determinada y a la voluntad previa del dramaturgo.

"Señor, que vea", pide un ciego. Y el taumaturgo responde con palabra operativa: "Así sea, que veas." No es una "cosa" cualquiera milagrosa la que sucede, indeterminada, intemporal, inlocalizada, sin sujeto preciso..., hasta su mismo acaecer. No. Antes de suceder está ya concretado y singularizado todo. Que *veas* precisamente—es un hecho de visión fisiológica—. Que veas tú precisamente, Bartimeo, el de Jericó y el de junto al camino, y... Que veas tú, ciego ahora, y que veas precisamente desde ahora...

"Lázaro, sal fuera". Y Lázaro es un muerto bien determinado, con genealogía precisa y hermanas y amigos perfectamente identificados. Su cadáver es exactamente de cuatro días y está bien localizado en un sepulcro único, de coordenadas precisas. No se le manda cualquier cosa, sino salir fuera vivo, y el mandato lleva una fecha exacta, una coordenada temporal precisa... "Calla, enmudece", se dice a un determinado mar encrespado y en un momento dado...

Basta. Esto puede aclarar suficientemente lo que se quiere significar con el milagro taumatúrgico. El milagro taumatúrgico no es simplemente un hecho determinado, que acaece y se puede registrar o describir *post factum*, sino un hecho, que se hace. Un hecho que se provoca intencionadamente y a voluntad—sin ser lo mismo que a capricho—. No es una

"experiencia", diríamos con buena analogía, sino un "experimento". Por lo demás es indiferente a este propósito que el taumaturgo sea causa única o sólo inmediata, instrumental o principal, etc.

El milagro no taumatúrgico se caracteriza ya, sin más, por contraste. Sería un mero acaecer milagoso, un milagro, que fenomenológicamente no se hace, sino que simplemente sucede. No es provocado ni dirigido. Se presenta espontáneamente, sin conexión existencial fenomenológica con una voluntad y una intención previas del mismo, más o menos determinadas, sin presignificación concreta de ninguna clase. Como antes—pero al revés—hemos de decir: no es un experimento milagroso, sino una experiencia milagrosa.

Que el hecho en sí mismo obedezca o no a una provocación voluntaria, pero "inverificada" o "inverificable", carece aquí de significación y deja inalterado el carácter no taumatúrgico del milagro. Sólo es decisiva la ausencia de taumaturgo asignable, propiamente tal. Por eso hemos definido el milagro no taumatúrgico como milagro sin taumaturgo, y no como milagro sin causa, ni siquiera como milagro sin causa voluntaria.

Si un buen día se observa que el curso de un río se ha detenido varias horas en un punto, reprimiendo sus aguas como ante una muralla invisible... para recobrar luego su marcha ordinaria, se habrá registrado un milagro no taumatúrgico. Si otra vez fuese que el cáncer desaparece súbitamente de un enfermo, que ni por sí ni por otros lo ha suplicado, o de manera que ni antes ni después del hecho se revele una voluntad taumatúrgica, estaríamos de nuevo ante un milagro no taumatúrgico.

Ahora una observación. El milagro apologético y cristiano pertenece a los milagros taumatúrgicos. El milagro de la auténtica apologética cristiana es, y tiene que ser necesariamente, milagro dirigido, milagro con taumaturgo. Junto al hecho milagroso—antes o después, pero de suyo antes—se revela siempre una voluntad taumatúrgica, que lo provoca, dirige... y lo hace suyo. El milagro apologético es siempre no sólo sobre algo—sobre algo sensible—, sino también de alguien—de alguien, que o es o al menos se manifiesta sensiblemente—, sencillamente de un taumaturgo.

Así sucede de una manera ejemplar en todos los milagros del Evangelio. Es Jesucristo quien los realiza. Pero de ordinario se verifica lo mismo en todos los demás milagros cristianos, porque son los Santos y Profetas quienes los realizan, sin que falte nunca—de algún modo—una formulación previa y una voluntad precursora, predeterminada, del hecho milagroso.

El milagro no taumatúrgico, en cambio, ¿se puede referir a alguna

categoría de hechos conocidos? En realidad, es una cuestión que no nos interesa resolver positivamente. Nos basta saber—y ya queda indicado—que los milagros apologéticos no pertenecen a esa clase.

3

El problema planteado se resume así: ¿En un mundo sensible, no sujeto a leyes naturales deterministas, hay lugar para el auténtico milagro? Es problema de posibilidad, no de cognoscibilidad. De ontología y no de crítica.

Ensayamos esta respuesta precisa. Queda lugar para el milagro taumatúrgico y, por consiguiente, para el milagro apologético y cristiano. Pierde sentido o se diluye en una posibilidad, pura y vagamente teórica, el milagro no taumatúrgico.

Para comprenderlo asertivamente bastará analizar dónde reside lo más auténtico de la noción fenomenológica de milagro.

Desde luego, un hecho milagroso es algo, que relativamente sucede raras veces, aunque en absoluto su frecuencia pueda ser notable, como, por ejemplo, sucedió en la lluvia milagrosa del maná. Pero, sin embargo, no es la infrecuencia como tal, ni la consiguiente portentosidad, un carácter esencial del milagro. También los eclipses totales de sol son infrecuentes, y la aparición de cometas más, y mucho más aún ciertas conjunciones de astros (periódicas y no periódicas), o la aparición—entre vivientes—de mutantes específicos viables..., que no se consideran, con razón, como verdaderos milagros.

Lo más auténtico y privativo del milagro se aloja en otra parte de la noción. Bien analizado el milagro viene concebido como un hecho, que se realiza, sí, en y por la naturaleza sensible—por eso es un hecho sensible—, pero que en rigor no está enraizado ontológicamente en la naturaleza sensible. Un hecho en y por, pero no de la naturaleza sensible. Inmanente, pero al mismo tiempo y principalmente trascendente. Lo típico del milagro está en representar un hecho, que la naturaleza material obra, sí, activamente, pero al mismo tiempo padece y tolera en la inmanencia de su ser como una especie de parásito ontológico. El huésped nutre al parásito, pero el principio de organización y asimilación es propio, heterónomo y trascendente respecto del correspondiente al huésped y al mismo plasma succionado.

En definitiva, pues, lo más auténtico e insobornable del milagro hay que describirlo en términos de dominio. Milagro es un acto de dominio, ontológico y trascendente, sobre lo real sensible, y por consiguiente no

como una coacción dinámica exterior, sino como una imposición ontológicamente aceptada y servida—interiorizada—de manera análoga a como se interioriza y ejecuta un consejo o un precepto. En el hecho milagroso lo real sensible actúa como súbdito voluntario. Súbdito y voluntario a la vez. La trascendencia se inserta en la inmanencia,

A título sólo de expresión bien formulada de esta misma idea, copiamos un texto interesante de San Jerónimo. No pretende, pues, ser ni una prueba de la misma, ni siquiera una alusión a su origen en nosotros, que es del todo independiente. Comentando el milagro de la tempestad, sosegada por Jesucristo con una voz de imperio, dice:

"De este pasaje entendemos que todas las criaturas sienten al Creador. Porque sienten sin duda al imperante las criaturas, a las que [así eficazmente] se increpa y se manda: no según el error de los herejes, para quienes todo está animado, sino que por efecto de la majestad del Creador, lo que no es sensible a nosotros es sensible a El" (*Coment. in Matth.*, c. 8 ML 26, 55).

Es decir, que la majestad del Criador se hace sentir y obedecer aun de las cosas que para cualquier otra voz de imperio carecen de sensibilidad y de servicialidad.

Que el hecho milagroso sucede en discrepancia con lo que, supuestas esas mismas circunstancias, suele suceder vale sólo como síntoma fenomenológico (revelador) de una conducta imperada—soberanamente imperada con soberanía trascendente—o no significa en rigor nada. Efectivamente, mientras el acaecer extravagante que implica el milagro no sea reducido analítica y demostrativamente a una conducta así soberanamente imperada, no sabremos en general—fuera quizá, por consiguiente, de algún caso muy particular, v. g., de resurreción—si se trata de un hecho verdaderamente milagroso, o simplemente de un hecho raro y más o menos insólito de la misma naturaleza sensible como tal, o de un hecho sólo aparentemente anormal, por ejemplo, de una pseudorresurrección.

Por eso, también en el fondo de la concepción determinista del milagro aparece como último elemento, realmente esencial y diferencial, este mismo carácter de imposición ontológica de una conducta, Cuando se parte del hecho de un determinismo natural y, consiguientemente, se piensa el milagro como superación de ese determinismo y de las leyes en que se resuelve, lo que ahí va más decisivamente implicado en último término es que la naturaleza produce activamente un efecto no según su propio impulso ontológicamente dinámico, según su inmanencia y su ley, sino al margen de todo eso y por lo mismo como soberanamente dominada y guiada desde fuera.

Esto es lo positivo, que entra últimamente en juego. Que ese impulso inmanente, dejado al margen, sea uno u otro, de esta o de aquella naturaleza, es más secundario y adjetivo. La discriminación básica más radical está en que la naturaleza sensible, cuando obra "naturalmente", llega a *su* efecto—el que sea y como sea—; y en cambio, cuando obra "milagrosamente" llega a un efecto *impuesto*. Servirse de la naturaleza "naturalmente" es en realidad someterse a ella. Sólo el servirse de ella "milagrosamente" es en realidad someterla y dominarla.

Esto supuesto, es evidente, y está ya casi formulado, por qué en un mundo no sujeto al determinismo riguroso resulta todavía posible—igualmente posible, si no mejor—el milagro taumatúrgico, mientras pierde sentido el milagro no taumatúrgico.

Basta observar que en el milagro taumatúrgico se predetermina eficazmente a la naturaleza un proceso concreto, que no es el habitual en esas circunstancias. Esto implica ya por sí solo toda la trascendencia —inserta en la inmanencia—propia del hecho milagroso y significa ya todo ese acto de dominio ontológico y trascendente sobre la naturaleza, que hemos dicho ser específico del milagro. Lo demás resulta indiferente.

En efecto, si se piensa que el proceso habitual en esas circunstancias está regido por leyes deterministas, entonces el proceso milagroso significará para lo real sensible una heteronomía, una subversión óntica más o menos profunda y se traducirá al nivel dinámico objetivo en superación de una ligadura inmanente, determinada y particular.

Si, en cambio, se supone que el proceso habitual en esas circunstancias, como en cualesquiera otras, carece en realidad de ley determinante y es sólo un puro acaecer así, o cuando más un resultado estadístico de elementos también a su vez ánomos, entonces el imperativo taumatúrgico significará para esa naturaleza, en vez de una heteronomía y una subversión óntica, más bien una nomía y una ordenación óntica, y se traducirá en el plano dinámico no como superación de una ligadura inmanente positiva, que por hipótesis no existe, sino como introducción de esa ligadura dinámica.

Es decir, que, en cualquiera de las dos hipótesis, el milagro taumatúrgico implica siempre fundamentalmente lo mismo: dominio auténtico sobre la naturaleza; imposición, desde fuera y no dinámica, de una ley inmanente. Que la imposición tenga lugar sobre una naturaleza *sin ley*, o sobre una naturaleza *con otra ley*, es indiferente y desde luego secundario. Una y otra revelan idéntico dominio trascendental sobre la naturaleza y requieren idéntica potencia trascendental. La imagen carece de justeza; pero digamos, con todo, que no es potencialmente distinto hacer desca-

rrilar un tren encarrilado, o al revés, encarrilar un tren sin carriles.

Supone ciertamente un dominio superior el romper, sin coacción propiamente tal, la disciplina inmanente—individual y colectiva—de los billones de billones de átomos con ley, que intervienen en cualquier proceso macrocósmico. Pero no revelaría menor dominio el disciplinar—también sin coacción propiamente tal—la indisciplina inmanente de esos mismos billones de billones de átomos anárquicos, conduciéndolos predeterminadamente a un efecto preciso, que ni su ley—que no tienen—, ni su costumbre estadística les imponen.

Por eso y en definitiva, no es más divino el milagro taumatúrgico en una naturaleza material con determinismo que en una naturaleza material sin determinismo. La misma rebeldía óntica es preciso superar para provocar eficazmente y a voluntad un determinado proceso en un ser entrañablemente anárquico y sin ley como en un ser entrañado con su ley. Y es que, en última instancia, también la ausencia en un ser de determinado tipo de leyes es para él una ley de ese mismo tipo.

El milagro taumatúrgico, decimos, se traduce en un verdadero determinismo, impuesto a la naturaleza al margen de su ley o de su ausencia de ley. Ahora bien; el tratarse de un determinismo fugaz, no permanente, es una circunstancia, que no desesencia la naturaleza de ese determinismo ni sus consecuencias e implicaciones. La dificultad óntica en someter desde fuera a una ley inmanente, a quien ninguna tiene o tiene otra, no radica precisamente en su mayor o menor período de vigencia y duración. La dificultad esencial está en el hecho mismo. Esta circunstancia temporal no debería, por tanto, desorientar nuestra comprensión exacta y la valoración justa de ese determinismo peculiar, que define la naturaleza esencial del milagro taumatúrgico y lo hace independiente del carácter determinístico o no determinístico de la naturaleza misma, en que se realiza.

El milagro sin taumaturgo, al contrario, no lleva en sí mismo y en su propia concreción fenomenológica este determinismo. Y justamente por eso depende del determinismo de la naturaleza. Sólo si los cuerpos están regidos en su actividad por leyes deterministicas se puede definir el carácter milagroso de un acaecer espontáneo, y sólo entonces adquiere sentido tal carácter. Lo que sucede en disarmonía con esas leyes, eso será siempre milagroso, suceda por lo demás como suceda, aunque sea con espontaneidad fenomenológica y sin predeterminación taumatúrgica ninguna. Porque no estaría lo milagroso del hecho en la manera de provocarlo, sino en el hecho mismo como tal. La diferencia entre milagro taumatúrgico y no taumatúrgico sería puramente externa y accidental.

Pero si los cuerpos no están sujetos a la limitación definida, que va

implicada en el dinamismo determinístico, ¿qué sentido preciso puede darse al carácter milagroso de un proceso sensible espontáneo, por insólito que resulte, para esas mismas circunstancias? Sencillamente, ¿por qué llamarlo milagroso? No existe garantía definida ninguna, ni ontológica ni de principio—menos aún epistemológica y a posteriori—, de que tal proceso no sea sólo un caso menos probable, si se quiere, y en este sentido anormal, pero al fin natural y dentro de la esfera, más o menos caótica y desdiferenciada u homogénea, de las posibilidades inmanentes a la naturaleza.

Cierto que el radio de esa esfera es en sí finito y, consiguientemente, siempre resulta posible en todo rigor concebir teóricamente que se produzca en la naturaleza—aunque no enteramente por la naturaleza—un hecho más allá de su potencia natural. Por eso hemos evitado decir que el milagro no taumatúrgico sea imposible en la hipótesis antideterminística. La expresión más exacta ha sido que pierde sentido o se diluye en una posibilidad, pura y vagamente teórica. Porque, efectivamente, sucede así. Tal posibilidad resultaría, ya en principio mismo, enteramente incontrolable e inverificable, o mejor, no definible exactamente.

Quizá alguien—sin pretenderlo—esté falseando nuestro pensamineto por entender que se refiere en definitiva a la cognoscibilidad o a la criteriología del milagro y no a su ontología. No es eso. Sucede al revés. Lo dicho vale y se refiere primariamente y en definitiva a la ontología del milagro, si bien esa ontología derive lógicamente a una criteriología consecuente del mismo. Cosa nada extraña en realidad.

Así, pues, nuestro punto de vista puede traducirse como afirmación de que el carácter taumatúrgico no es esencialmente un carácter del hecho mismo milagroso, sino de su producción o de la manera de provocarlo. No habría, en rigor formal, hechos taumatúrgicos, sino acciones taumatúrgicas. Taumaturgia más bien y primariamente. Sólo consecuentemente θαυματούργημα, milagro.

Siempre—es cierto—se dará, aun en el milagro taumatúrgico, la circunstancia característica de ser un efecto sensible "fuera del curso ordinario de la naturaleza" ("praeter consuetum rerum ordinem"). Pero ni esa circunstancia representará más que una circunstancia material del milagro taumatúrgico, ni ese curso ordinario de la naturaleza (el clásico "consuetus rerum ordo"), que le sirve de referencia, tiene por qué *interpretarse necesariamente* como curso determinístico de la naturaleza o sistema de leyes naturales deterministicas.

No. De suyo—formalmente—basta tomarlo y hay que tomarlo en su sentido y alcance inmediato, el fenomenológico. Es, a la letra, el curso

de los procesos cosmológicos con la regularidad y constancia, con las que de hecho sucede, o que de hecho experimentamos y verificamos. La interpretación objetiva ulterior de su grado exacto de uniformidad y constancia, y más aún, la interpretación ulterior de su razón ontológica suficiente, son indiferentes y no interesan la ontología formal del milagro taumatúrgico.

Lo esencial del milagro está en ser un efecto sensible, prefijado eficazmente a la naturaleza al margen y por encima del curso ordinario de su actividad. Si ese curso ordinario es en realidad la expresión dinámica consecuente de un determinismo objetivo, inmanente a los seres sensibles, el efecto así prefijado supone y significa una superación evidente de la naturaleza y de la inmanencia de esos seres.

Si suponemos, al contrario, que el curso ordinario no es en realidad eso, sino un resultado compatible—como sea—con un indeterminismo objetivo inmanente a los seres sensibles, o incluso un resultado derivado —también como sea—de ese mismo determinismo, entonces el efecto así impuesto significa igualmente una superación evidente de la naturaleza y de la inmanencia de tales seres sensibles. Porque su anomía queda superada no sólo de hecho, sino también de derecho.

No es posible, en efecto, imponer a la naturaleza un efecto tal, ni a base de una ley suya cualquiera determinística, que por hipótesis no existiría. Tampoco a base de su comportamiento ordinario adeterminístico en sí, pero de hecho y como sea regular de alguna manera y, por lo mismo, ordenable y previsible, pues se trata justamente de un efecto al margen y por encima de las leyes de ese comportamiento. Sólo, por consiguiente, una auténtica superación trascendente es realmente capaz de imponérselo. Pensar que se pueda explicar por mera coincidencia fáctica y casual de un efecto anormal de la naturaleza (pero espontáneo y dentro de las posibilidades de su indeterminismo dinámico) con el efecto aparentemente impuesto por el taumaturgo, es pensar por pensar, sin fundamento, y además supone dos cosas.

En primer lugar, que no se ha reflexionado mucho, ni se ha comprendido bien todo el alcance óntico y dinámico de la propia hipótesis indeterminista, la radical situación ontológica creada con ella al ser material. Y menos—consiguientemente—se ha comprendido todo lo que, en tal supuesto, significa y va implicado en eso, que con frivolidad especulativa se querría llamar mera coincidencia, es decir, en el hecho mismo—es un hecho—de que la naturaleza realice puntualmente un efecto anormal, pero definido y preciso, que el taumaturgo señala de antemano en forma absoluta e imperativa. Ese hecho entraña toda la dificultad ontológica y

mucho mayor que la implicada en el milagro profético sobre futuros libres. En realidad, el milagro taumatúrgico representaría muy bien—en la hipótesis de una naturaleza adeterminista—una especie de superprofecía. La coincidencia no explica el hecho. La coincidencia es el hecho mismo—y no todo—que hay que comenzar por valorar y analizar justamente y luego explicar.

En segundo lugar, que se deriva inconscientemente del plano ontológico al criteriológico y de cognoscibilidad. Porque quien hace esa observación no parece estar realmente pensando ni poner propiamente en duda que la coacción taumatúrgica *efectiva* de la naturaleza a un proceso anormal determinado y en esas condiciones suponga una auténtica superación trascendente de la misma naturaleza. No. Lo que se querría poner en duda propiamente parece ser el que tal coacción se dé efectivamente o conste darse efectivamente.

No es impertinente haber hecho notar esa desviación, pues da pie a dejar constancia oportuna de tres observaciones muy pertinentes, desde el punto de vista de la criteriología de los milagros cosmológicos, aunque no caiga en nuestro propósito de ahora el amplificarlas.

No aceptamos la duda propuesta ni en su sentido criteriológico. El hecho mismo taumatúrgico—como acabamos de indicar en la reflexión ontológica anterior—lleva consigo su propio criterio de existencia y de autoafirmación específica, más allá de la mera coincidencia.

La dificultad, que en todo caso pudiese representar esa duda, no es privativa de nuestra interpretación, taumatúrgica, del milagro. En la interpretación determinística surge la misma aparente inseguridad criteriológica o de existencia en forma de duda sobre la posible intervención espontánea de una ley determinística desconocida, como causa real del hecho anormal, o simplemente sobre la existencia desconocida—inadvertida—de una o varias circunstancias y elementos, etc,. cuya presencia advertida quitaría al efecto la apariencia de anormalidad, que sin ellas presenta.

Creemos que también desde este punto de vista, más práctico y en orden a una conveniente eliminación de dudas contra la existencia real de los milagros y su cognoscibilidad, la concepción taumatúrgica es preferible sobre la determinística. Sin embargo, y por lo dicho, no nos detendremos en ello.

Antes de terminar y después de todo lo dicho, quizá sea oportuno preguntarse, si es razonable seguir llamando milagro también al milagro no taumatúrgico, o si no resultará más conveniente y justificado llamar

milagro sólo y simplemente al milagro taumatúrgico. Puede ser cuestión puramente de nombre. Metodológicamente era ciertamente conveniente hacerlo así durante la exposición, que precede. Pero creemos, con todo, que de suyo sería más razonable que esos hechos supuestos no se llamasen milagros en un sentido propio. Su definición va ligada exclusivamente al determinismo de la naturaleza y no participan consiguientemente una razón formal de milagro más trascendental e independiente.

JAIME ECHARRI, S. I.

Oña (Burgos).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ASEVERACION DEL SER

Es útil a veces echar una mirada atrás: las oleadas de la Historia están preñadas de enseñanzas. ¿Por qué no hemos de sacar provecho de ellas? Pues bien; la evolución inmanente en el seno de la Filosofía desde el fin del siglo XVIII contiene, según creemos, enseñanzas preciosas para la Ontología.

Recientemente el doctor Olgiati, profesor en Milán, nos ofrece una interesante interpretación de Leibniz, según la cual, la realidad, esta misteriosa y cálida presencia, tan fácil para percibir, tal difícil para definir, habría sido concebida por Leibniz a manera de un puro actualismo ("fenomenismo attivistico" [1], es la expresión del doctor Olgiati); a este término, que era a la vez su tropiezo, había de venir a dar el racionalismo progresivo del siglo XVIII, que pretendía filtrar todo el ser a través del principio de identidad.

Kant juzgó que la pretensión wolffiana de agotar todo lo real por medio de esquemas demostrativos no podía resistir al empuje de las objeciones de Hume, que mostraba precisamente todos los "irracionales", contra los que fracasaba el racionalismo (exactamente la objeción que Meyerson, si hubiera vivido dos siglos antes, habría presentado contra esta clase de idealismo del siglo XVIII).

No obstante, la solución de Kant no apaciguaba la lucha entre racionalismo y empirismo, la cual había peloteado la filosofía entre dos extremos opuestos, es decir, de los que venían a concebir lo real (o el ser), o bien como un bloque refractario al pensamiento, o bien enteramente al revés, como un puro "fenomenismo activo", que le sería transparente como un cristal. De hecho, Kant en vez de resolver el problema lo quitaba de en medio: lo que habría merecido el nombre de *ser*, el noúmeno, quedaba como un bloque absolutamente refractario; y lo que en realidad recibía los honores del *ser*, el fenómeno, no era más que un trampantojo de ser, rebajado, incapaz de sobrellevar largo tiempo sus atributos.

Ahora bien; es enteramente conocida la historia del período postkantiano; fueron los mismos discípulos y contemporáneos de Kant, Reinhold, Jacobi, Schulze, Fichte, etc., quienes pusieron de relieve lo absurdo que es un sistema en el que no se puede entrar sin admitir las "cosas en sí";

Comunicación presentada y leída en el X Congreso Internacional de Filosofía, de Amsterdam (10-19 agosto de 1948).

[1] OLGIATI, F.: *Il fenomenismo attivistico di Leibniz*. Riv. di Filos. Neoescolast, 39 (1947), 253-272.

pero en el que no se puede permanecer desde que se las admite según la expresión de Jacobi; admitir por referencia al pensamiento lo que debería ser absolutamente privado de toda referencia a él, es absurdo. Por esto el mismo Husserl en nuestros días rechazó lo que llamaba "les absurdes choses en soi" [2].

Ya entramos, pues, en el idealismo constructivo, romántico: para él la realidad ya no es una débil capa encima de un no sé qué impenetrable del que no se sabe nada; esta capa es todo lo real, ¡todo el ser! A la Filosofía sólo le compete estudiar los *a priori* trascendentales de su aparición.

Pero conocemos también la evolución íntima de este idealismo: si llegase al término de sus exigencias, o sea a eliminar toda sombra de trascendencia, ya sea del objeto, ya sea del sujeto ontológico, se destruiría a sí mismo: luego el idealismo estableció su tesis fundamental con un sentido realista, o bien no estableció nada. Si la palabra *pensamiento* está tomada rigurosamente, sólo hay realidad en la representación del momento presente y en un sólo "yo" en todo el universo, lo cual, por cierto, es singularmente pasmoso; si la palabra *pensamiento* está tomada en el sentido general de *pensamiento humano*, de todos los hombres, entonces ya se reconoce que se ha conocido de manera trascendente que hay *en sí* otros "yo".

Esta contradicción, que brota del seno del idealismo en mil formas ya bien conocidas, sin duda tuvo influjo histórico en la reacción opuesta, a saber, en la formación del psicologismo. Si la dificultad radicaba precisamente en la explicación de la universidad y necesidad de nuestro conocimiento, que no podía explicarse por una síntesis *a priori* (que se reveló como una pendiente inclinada hacia el idealismo absoluto), entonces el psicologismo creyó más fácil negarlas, o mejor, ignorarlas; no serían tales propiamente hablando, sino sólo una expresión de poco más o menos, debida a la costumbre psicológica.

Husserl ha mostrado muy bien los puntos débiles del psicologismo. Si el principio "*A* no puede ser a la vez *no-A*" no es más que la expresión de una costumbre, en este caso la doctrina del psicologismo por la que se lo establece sólo es a su vez una costumbre movediza; por tanto, es relativismo y escepticismo.

Pero Husserl, al reconocer que las esencias son trascendentes respecto del pensamiento, también llegó a un callejón sin salida, como se lo observó muy bien su amigo T. Celms y Fink: ¿cuál era el soporte de estas esencias eternas, de valor universal y necesario? O bien se llegaba a un Dios trascendente (lo cual equivaldría a renegar del kantismo y renovar la antigua metafísica aristotélica), o bien se encerraba en otra clase de idealismo, esta vez "monadológico". Pero Celms aun entonces prosiguió mostrando a Husserl que hasta en este caso propiamente debería encerrarse en un solipsismo si no quería renunciar a su ideal de "strenge Wissenschaft", a saber, de lo presente *en sí*, en la conciencia.

---

[2] HUSSERL, E.: *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*. Paris, 1931. Epilogue, p. 133.

El existencialismo, según confesión de sus mejores representantes, no ha resuelto este problema: solamente lo ha escondido. Pero queda aún por justificar con qué derecho se pasa de la descripción de *mi* Dasein, a la de la esencia de todos los *otros* Dasein.

Quizá podría juzgarse que las reflexiones sobre las lecciones que nos da la Historia de la Filosofía nos señalan una senda que seguir (si no queremos estar patinando en el mismo sitio), a fin de llegar así a una ontología que ya no esté edificada sobre arena movediza para la duración de unos pocos años.

¿Sería demasiado personal expresar estas reflexiones en algunos números? Si no, ahí están:

1.º El ser o la realidad por alcanzar por medio del pensamiento no puede establecerse como un bloque que le sea impenetrable (noúmeno kantiano), ni un mero dato (de sensación o de ciencia natural o matemática) asimismo refractario a afirmaciones filosóficas, que a pesar de todo siempre quedarán latentes bajo el empirismo o el cientismo.

2.º La realidad (o el ser) tampoco puede llamarse absolutamente transparente a nuestro nivel humano, ya sea en un racionalismo realista (tal como los de Leibniz-Wolf), ya sea en un racionalismo idealista (tal como los de Hegel, Brunschvicg o Croce.

3.º Es, pues, inteligible *de suyo;* pero *de hecho* a nuestro nivel humano lo es sólo parcialmente; hemos de ir acercándonos constantemente a la ciencia "absolutamente absoluta" (sin alcanzarla nunca infinitamente, como a un límite matemático) por medio de un trabajo lleno de precaución y difícil, de una ontología empírico-racional.

4.º Por consiguiente hay un Ser, plenitud de ser, que da un soporte último a las esencias cuya objetividad en sí percibimos claramente, aun sin que a veces agotemos perfectamente en nuestra explicación su "cómo" El carácter necesario y universal, sin el que ya no hay pensamiento, y que es afirmado aun al negarlo, y cuya existencia está ahí ante nosotros como objeto de una clara intuición, este carácter necesario y universal, digo, sólo se explica si estas esencias son los atributos de seres *en sí,* o expresiones abstractas (es decir, parciales) de su existencia, a la que nos vamos acercando; los cuales seres *en sí* al cabo se apoyarán en el Necesario e Infinito, al que llega la humanidad entera por el pensamiento, así como también tiende a El por el corazón, por el sentimiento y por toda su historia.

Este es precisamente el término a que ha llegado, por ejemplo, Mauricio Blondel, aunque por un camino tal vez algo distinto, el dinamismo de la acción.

Más aún: nos basta examinar un pensamiento nuestro, cualquiera que sea, para que podamos escrudiñar en él sus más íntimos secretos de necesidad, de existencia, de trascendencia: ahí encontramos (después de un largo análisis y de deducciones filosóficas) la aseveración del Ser, en lo más recóndito de nosotros mismos, *intimior intimo meo*, según la feliz expresión de San Agustín.

JUAN ROIG GIRONELLA S. I.

Sarriá (Barcelona).

UNA METAFISICA ORIGINAL

VALORACIÓN.

Un libro que antes del año de su existencia reclama una segunda edición no necesita más recomendaciones. Esto ha ocurido con la *Philosophie de l'être* [1]. Salido a la luz pública en 1946, aparece con nuevo esplendor en 1947.

Y creemos sinceramente que el libro se merece esta acogida tan cordial. Siendo un manual de Metafísica bastante completo, se sale del marco de los manuales ordinarios. No es un centón de retazos recogidos de acá y de allá. Ni es siquiera una exposición impersonal de la filosofía perenne. El autor ha sabido asimilarse todo el contenido doctrinal de la misma vaciándolo en moldes modernos. De esta manera la escolástica se presenta remozada ante la filosofía moderna, como solución adecuada a los problemas que hoy día preocupan a los filósofos de nuestros tiempos. Ha sabido recoger todas las vibraciones de la filosofía actual, dándoles cabida en el amplio margen de una moderada filosofía tomista, sin exclusismos partidistas que restarían objetividad a sus elucubraciones metafísicas.

Pero lo que más nos encanta en nuestro autor es la reciedumbre de su hondo pensar. Todo ha pasado por el tamiz de su propia personalidad y sale caldeado en un esfuerzo maravilloso de síntesis doctrinal. Todas las partes de la metafísica han sido refundidas en un sistema armónico perfectamente trabado. Unos problemas se van llamando a los otros en interés creciente hasta culminar en la última síntesis teológica, dando de esta manera a la metafísica su perspectiva trascendental clásica. Frecuentes digresiones históricas amenizan las exposiciones sistemáticas con verdadero lujo de erudición y con una objetividad desapasionada aun en doctrinas antagónicas de las de nuestro autor.

Pudiera tal vez precisarse un poco más en algún que otro punto. Hoy día al nombre de metafísica hay que atribuirle con toda probabilidad un origen anterior a Andrónico de Rodas (p. 8, nota 2).

Tampoco puede decirse que la división de la metafísica en dos partes, una general y otra especial, haya de remontarse a Wolf (p. 8), pues ya un siglo antes venía haciéndose dentro del campo de la escolástica.

Quizá en algunos puntos se hubiese requerido un conocimiento más directo de autores más o menos discutidos, por lo mismo que lo son, y mucho más si figuran en la categoría de jefes de alguna escuela filosófica. Así, por ejemplo, al hablar de la analogía cita las fuentes directas de los jefes de escuela, sin aducir ni una siquiera del P. Suárez. Tal vez con un estudio más inmediato no afirmaría sin más que el padre Suárez no incluye a las diferencias *como tales* en la noción común del ser.

Reconocemos, con todo, que en una obra de tanta amplitud estos pequeños detalles no revisten mayor importancia ni oscurecen en nada la grandiosidad del conjunto.

No podemos menos de mirar con gran simpatía la holgura con que se mueve dentro del campo tomista, aceptando posiciones perfectamente ortodoxas, y nos atreveríamos a decir: genuinamente tomistas en lo esencial, pero sin estrecharse en el recinto de fórmulas de una determinada escuela de interpretación de Santo Tomás.

Así, por ejemplo, hablando sobre la naturaleza de las relaciones, no tiene reparo en afirmar que éstas no constituyen un predicamento especial, sino que quedan absorbidas e identificadas con el elemento relativo, que constituye la estructuración íntima del ser. No es que admitamos esta eliminación de las relaciones como un predicamento especial. Consignamos tan sólo el hecho como ejemplo para apreciar la independencia del tomismo propugnado por nuestro autor.

---

[1] RAEYMAEKER, LOUIS DE: *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique.* Louvain. Ed. de l'Institut. Sup. de Philos., 1947 [2].

PUNTO DE PARTIDA Y PROBLEMA DE LA ANALOGÍA.

Más aún; los mismos problemas fundamentales del tomismo han sido repensados por nuestro autor con relevante originalidad, que es, a mi parecer, la raíz de la unidad que brilla en toda la obra.

No deja de tener interés el punto de partida que señala al problema fundamental de la metafísica. La unidad múltiple encerrada en la analogía del ser arranca de la tendencia psicológica a agrupar toda la multiplicidad de nuestros actos psíquicos en la unidad del propio yo por medio de la conciencia.

Semejante a esta unidad múltiple implícita en la complejidad de la persona es la unidad análoga del ser; pero con una particularidad: y es que en la multiplicidad de mi propio yo ninguno de mis actos forma un todo independiente equiparable al conjunto; mientras que en el conjunto del ser cada uno de sus componentes, cada ser, forma él de por sí un todo individual e independiente, que realiza en sí plenamente todo el contenido del concepto de ser. Esto le da pie para señalar la diferencia entre ambos conjuntos: en el conjunto psicológico cada uno de los miembros forma parte de un todo; en cambio, en el conjunto análogo cada uno de sus componentes es un todo, que pertenece a un orden determinado. La pertenencia a un orden determinado es lo que R. llama participación en el orden del ser, idea central en la metafísica del ilustre profesor lovaniense.

En esta participación se basa el doble aspecto implícito en el concepto de ser. La nota que lo constituye como un todo independiente es el elemento absoluto: la que lo enmarca en un orden determinado, oponiéndolo a los demás seres, señala el aspecto relativo de cada ser. Ambos elementos, absoluto y relativo, los percibimos en toda captación directa del ser (p. 43).

No viene mal advertir de paso que para nuestro autor la relatividad es sinónimo de individualidad finita. Se nos hace difícil comprender entonces cómo puede representarse este elemento relativo en la captación del Ser infinito. Parece imposible aplicar a Dios ninguna noción que esencialmente esté constituída por un elemento relativo de tal índole. Claro está que la percepción de la individualidad finita en la captación de todo ser queda atenuada por la confusión que caracteriza a las ideas análogas. Esta visión confusa de las diferencias en el concepto de ser, de tal manera que por más que analicemos la idea de ser nunca podamos deducir de ella las diferencias individuales (p. 46), resta bastante fuerza a la percepción del elemento relativo en la noción de ser.

Con todo, la ambigüedad latente en las expresiones referentes a la multiplicidad de las ideas análogas hace que durante toda la obra no acabe de verse claro con qué derecho incluímos a Dios en la noción común de ser. Si por ser entendemos el cojnunto de todos los seres que pertenecen al orden del ser y, por otra parte, para pertenecer al orden del ser hay que participar de él en oposición relativa a los demás seres que integran dicho orden, o lo que es lo mismo: necésariamente ha de ser finito al negar las perfecciones de los demás seres a que se opone; no vemos cómo Dios puede entrar en la noción común de ser, ya que de ninguna manera puede oponerse a los demás seres con esa oposición relativa y finita, como el mismo autor lo reconoce en los últimos capítulos.

Siempre cabe el efugio de recurrir a la inclusión de todos los seres, aun de Dios, en la noción común de ser por medio de la proporcionalidad tomista. Pero desearíamos una mayor explicación de esta proporcionalidad, que es el punto clave para entender la analogía de los tomistas. Pues en el capítulo que trata de la analogía del ser, toda la proporcionalidad a que allí se hace alusión es la del orden del ser que, como hemos visto, es un orden cerrado a lo finito, pues el mismo autor confiesa al final que Dios se sale del orden del ser, ya que no participa del ser como los demás seres.

Y más adelante, al tratar de la extensión de la idea común de ser a la esfera de lo divino, no aparece por ningún lado en qué pueda consistir dicha proporcionalidad, pues para que ésta exista tendrían que intervenir los dos elementos que la integran: el absoluto y el relativo; y en Dios todo es absoluto.

Decir que Dios entra en el plano del ser, no en el orden inferior de los seres particulares—complejos de absoluto y relativo—, sino en un orden superior, en el que también entraría la relatividad, pero no de Dios a las criaturas, sino de todo el orden

inferior creado a su Creador, fuente del valor absoluto del ser particular, no deja de ser una concepción genial de la proporcionalidad tomista con miras a explicar maravillosamente la insistencia con que los teólogos afirman que de Dios a las creaturas no puede haber relación alguna. Más aún; en cierto modo se salva la unidad de todo el ser, tanto divino como creado, en la perspectiva de lo absoluto, sin que ello implique la desaparición de la analogia, pues aun en este orden superior la relatividad necesaria para la confusión de toda idea análoga queda también a salvo en la relación integral de todo orden inferior hacia Dios su Creador.

Creemos, sin embargo, que este elmento relativo explica la analogía de todo el orden superior tomado en su conjunto. Pero ¿se podría decir lo mismo de la noción común de ser, cuando la predicamos solamente de Dios? Es evidente que cuando yo digo que Dios es ser, experimento en mi conciencia la misma unidad confusa que al decirlo de las creaturas; ya que no sólo englobo en dicha idea la comunidad de Dios y de las creaturas en la perspectiva de lo absoluto, sino que también percibo en ella que Dios es distinto de los demás seres. Es decir, que en esa idea de ser predicado de Dios no sólo afirmo que Dios es, sino también de una manera confusa que Dios no es las demás cosas: se distingue en alguna manera de ellas. ¿Por qué este modo infinito de ser no se ha de reflejar de una manera confusa en la idea de ser lo mismo que los demás modos finitos de las creaturas?

Ahora bien, una de dos: o se quita este elemento de relatividad en la idea de ser en general aplicada a Dios, y entonces desaparece la duplicidad que se requiere en toda analogia de proporcionalidad; o se incluye, y entonces no se ve cómo Dios no entre en el orden de los seres, con todas las consecuencias de finitud y contingencia, que según R. lleva implícita toda pertenencia a un orden determinado de ser.

Cabría aún la hipótesis, no poco frecuente en algunas direcciones tomistas, de pluralizar el concepto de ser. Esta solución podría verse dibujada en el énfasis con que recalca nuestro autor que no puede haber ideas de sentido múltiple, y que una misma idea no puede equivaler más que a una significación de pensamiento (p. 52).

Si a esto añadimos que la idea análoga del ser tiene un doble sentido absoluto y relativo, y además si en la idea de ser aplicada a Dios hubiese que eliminar el sentido relativo; esta heterogeneidad de significaciones de pensamiento no puede encerrarse en el recinto uniforme de una sola idea.

Con todo, es evidente que R. está muy lejos de admitir pluralidad ninguna en el concepto de ser. La idea de ser es plenamente uniforme al reducir toda la multiplicidad de los seres "a la unidad de un solo contenido de significación sobre la base del valor absoluto del ser". Con esta frase queda abierta la posibilidad de incluir la noción de Dios en este valor absoluto del ser dentro de una unidad perfectísima con todos los demás seres. Si de hecho esta reducción fuese de tal naturaleza, que en la idea común de ser aplicable a Dios y a las criaturas no apareciece más que un sólo aspecto—el del valor absoluto—, la unidad no podría ser mayor. Pero a renglón seguido se nos dice que en esa idea, además de lo absoluto, aparece también otro elemento múltiple: "la idea de ser los encierra a los dos" (pp. 67-68). Desearíamos una mayor aclaración sobre la manera de compaginar la inclusión de dos aspectos en una misma idea, sin que ello implique la inclusión de una doble significación en el contenido de una sola idea.

A no ser que se diga que todos estos elementos heterogéneos quedan confundidos en una nota común—la de existente—aplicable a todos los seres, precisamente porque todos han sido englobados en la nota una y confusa de ser. Pero entonces nos hemos salido de la pluralidad proporcional de las direcciones tomistas para venir al concepto análogo uno y confuso propugnado por la escuela suareciana.

Problema de la distinción.

Como corolario del problema de lo uno y de lo múltiple, trata nuestro autor del problema de la distinción. En él quiere justificar la posición tomista, que admite una distinción intermedia entre la de razón y la real en el sentido vulgar de distinción entre cosa y cosa.

Para los tomistas hay realidades como las de potencia y acto, esencia y existencia, que sin identificarse en la realidad son inseparables entre sí por no pertenecer al campo de los seres completos.

Hemos leído con gran interés todos los pasajes en que R. trata de la distinción, pues deseábamos conocer el criterio general que podríamos tener para conocer cuándo haya que admitir una distinción entre realidades metafísicas que rebasen la esfera de meras formalidades de razón, y no hemos encontrado ningún sitio en que de propósito se trate sobre estos criterios de distinción real.

Es verdad que más adelante, tratando de un caso concreto—el de la composición del ser particular—, da una razón de porqué esta composición tiene que ser algo más que puramente lógica, razón que podría convertirse fácilmente en criterio general. Cuando manejamos puras abstracciones—nos dice R.—cualquier composición que con ellas queramos elaborar ha de ser puramente lógica, ya que dichas abstracciones son entidades de razón. Pero en nuestro caso—prosigue—los elementos que integran el ser particular, y que vienen dados en las fórmulas explicativas de su constitución: "existe", "es esto", no son meras abstracciones de mi entendimiento, ya que en ambas fórmulas establecemos constantemente un contacto con la realidad afirmándola como una realidad concreta (pp. 119-120).

Descubrimos en todo este raciocinio un gran mérito en hacer resaltar la irreductibilidad de esas dos afirmaciones, y al mismo tiempo su referencia a lo concreto. Esto hace que los conceptos de ser y de tal ser no puedan ser colocados en la línea de las abstracciones perfectamente precisivas. Creemos, sin embargo, que no hay razón suficiente para apartarse de la doctrina común, que ve una verdadera abstracción en el concepto de ser, aunque de otro orden esencialmente distinto de las demás abstracciones. Esta doctrina común se patentiza en la uniformidad con que todos los escolásticos asignan como objeto de la metafísica la abstracción de tercer grado, es decir, la noción abstracta de ser. El mismo R. reconoce en otros pasajes que hay en el concepto análogo del ser una elaboración mental que "funde [lo relativo y lo absoluto] en la indistinción de una proporcionalidad implícita" (p. 67. Cfr. pp. 46 y 121). Esta confusión de todas las diferencias en una idea única puede muy bien denominarse, según el sentir unánime de los escolásticos, abstracción, ya que en ella prescindimos de la diafanidad de las diferencias concretas para englobarlas en la confusión de una idea común.

Si, pues, el criterio para una distinción de realidades metafísicas ha de ser la correspondencia plena entre mi pensamiento y la realidad concreta sin que medie ninguna transformación mental de esta última, vemos que en el caso de ser particular falla dicho criterio. Puesto que lo que en un caso me da la realidad diáfana en su pluralidad diferencial, en el otro me presenta la misma realidad en la confusión de una sola idea indiferenciada. Queda, pues, aún por señalar cuál ha de ser el criterio para esta distinción ultramental de las realidades metafísicas.

Criterio de distinción en Suárez.

Por lo demás, nos resulta sugestivo e interesante el estudio que hace nuestro autor de la distinción en los diversos escolásticos, sobre todo en Escoto, manifestando en ello un conocimiento directo de los mismos. Es lástima, sin embargo, que en el pasaje en que trata expresamente de la distinción al citar a Suárez lo haga solamente a través de uno de sus discípulos (P. Descoqs), para hacerle decir una cosa que no responde al genuino pensamiento del Doctor Eximio.

Efectivamente, según la afirmación del P. Descoqs transcrita por R., para los escotistas y suarecianos sólo habría distinción real entre realidades separables al menos por la Omnipotencia divina (p. 81):

Que la real separación sea el criterio único de la real distinción, ni lo admiten todos los suarecianos (Cfr. Delmas, Ontología, p. 314; Urráburu, Ontología, p. 320 número 105 ...), ni es la opinión del P. Suárez, quien afirma expresamente: "Dicho criterio, tomado de la separabilidad, ni es adecuado, ni único, ni siempre el primero o necesario, y sólo lo señalamos como el más seguro y el más conocido, cuando se puede tener" (DM. 7, s. 2, n. 12).

La doctrina del P. Suárez se podría resumir en las siguientes afirmaciones: siempre

que haya separabilidad por lo menos no mutua hay distinción real. Pero la no separabilidad no arguye, en manera alguna, identidad real. Esto es totalmente cierto en el campo de lo divino. Aun en el terreno de lo finito la inseparabilidad natural tampoco lleva consigo identidad real. Trasladándonos al terreno de la omnipotencia divina, Suárez distingue dos clases de entidades: las que se pueden considerar como dos cosas distintas, la que R. llama "distinctio inter rem et rem" (p. 81); de éstas afirma que no ve razón ninguna para que la Omnipotencia divina no las pueda separar, al menos por un milagro. Otras realidades, sin embargo, que sin llegar a la categoría de cosa, en su misma naturaleza llevan la unión como nota esencial, ni siquiera por la Omnipotencia divina se podrían separar. Inseparabilidad que de ninguna manera arguye la identidad real, cuando la distinción real se puede demostrar por otros criterios distintos de la separabilidad (DM. 7, s. 2, nn. 22-27).

Con todo queda en pie, en contra de todas estas afirmaciones del P. Suárez, la dificultad que en otro contexto completamente distinto pone R. en uno de los poquísimos pasajes en que cita directamente al Doctor Eximio (pp. 132-133). Al rechazar Suárez la distinción entre esencia y existencia, usa del siguiente raciocinio: si son realmente distintas, Dios podría separarlas por lo menos con algún milagro (DM. 31, s. 6, n. 8). ¿Esta argumentación no lleva implícita la doctrina de que la separabilidad es un criterio de real distinción? Si son distintas, luego pueden separarse: distinción y separabilidad parecen correlativos.

Creemos, sin embargo, que mirada la argumentación en su contexto, ninguna razón se puede aducir en favor de la presunta tesis suareciana. En el mismo número citado por el ilustre profesor lovaniense aparece que no le da Suárez mucha importancia a la real separabilidad, sino que la trae más bien como un argumento dialéctico. Se trata únicamente de considerar la una sin la otra. De hecho para su argumentación le basta la inspección de la esencia y de la existencia por separado. Por eso, reconociendo la dificultad que algunos podrían sentir en la real separabilidad, a renglón seguido dice que le basta la consideración de ambas por separado en una precisión mental.

Pero si en este caso concreto afirma la mutua separabilidad es porque aquí aduce razones para probarla, no porque la real distinción arguya en cualquier caso separabilidad. Y así al principio de dicho número expone las razones en que apoya la separabilidad entre la esencia y la existencia. Ya antes había discutido la sentencia tomista, en la que uno de los elementos—la esencia—podía existir sin el otro, como en la unión hipostática, en la que la esencia creada, según los tomistas, puede existir sin la existencia creada. Al darse, por tanto, la separabilidad no mutua en la hipótesis tomista tiene derecho para afirmar que se puede considerar a la esencia separada realmente de la existencia (DM. 31, s. 5, n. 8).

La esencia y existencia, las relaciones trascendentales.

Por lo demás, si fuese cierto el presupuesto de R. de que la noción común de ser no se obtiene propiamente por abstracción, la prueba de la distinción real entre la esencia y la existencia nos parece originalísima, y creemos sinceramente que se deduce lógicamente de dichas premisas. Todo conocimiento que no sea abstractivo está tomado directamente de la realidad, y en él no puede haber nada que no sea real. Si, pues, tengo dos conocimientos directos y objetivos de la realidad, uno el del valor absoluto del ser "existe" (existencia) y otro el de su valor relativo "es tal cosa" (esencia), y estos dos conocimientos son irreductibles, es evidente que el contenido real de ambos conocimientos será también distinto realmente. Luego la esencia y la existencia se distinguen realmente como dos realidades metafísicas.

La dificultad está en precisar la naturaleza de estas realidades metafísicas. La solución que ofrece R. nos parece uno de los puntos mejor elaborados de su sistema, y que supone un verdadero avance en las investigaciones tomistas sobre la estructuración metafísica del ser concreto. En esta concepción de R. se reducen a su mínima expresión las dificultades propuestas por los adversarios de la distinción real. Toda la fuerza de dichas dificultades se basa en que quieren darle a los componentes metafísicos del ser particular una consistencia mayor de la que pretenden asignarles los defensores de la referida distinción real.

R. ha encontrado una fórmula genial, en la que atenúa cuanto es posible la

constitución intrínseca del binomio esencia-existencia. Ambas son correlativas, y como en la realidad están identificadas con el ser particular, no son nada distinto de él: *toda* su realidad consiste en esta correlación. "Es imposible concebirlas fuera de esta relación mutua que las une. Sin duda es necesario distinguirlas, pero sin separarlas jamás, sin aislarlas, aunque sólo sea lógicamente" (p. 124).

Como son relaciones mutuas, ni siquiera puede ser concebida o definida cada una de ellas sin hacer referencia a su correlativa. Para pensar en la una hay que pensar en la otra. No son, pues, "id quod est", dos cosas distintas, sino "id quo est (tale ens quod est)". "Llamamos—nos dice R.—a estos principios correlativos, que forman la estructura interna del ser particular, *relaciones trascendentales* para distinguirlas de las relaciones predicamentales, que unen a los seres subsistentes entre sí" (p. 125). "Con lo cual—dice más adelante—el ser particular no es simple: consiste en una estructura, cuyos principios se definen adecuadamente por su correlación, de modo que todo su valor lo reciban de sus síntesis y todo su sentido del lugar que en ella ocupan".

Con esta fórmula la realidad de los principios constitutivos del ser particular es la mínima que pueden tener: toda ella se reduce a una pura relatividad. Hay que vaciar dichos principios de todo su contenido absoluto. No son cosas que se refieren, sino relaciones mutuas que se asocian en una síntesis común para constituir el ser particular.

Es muy probable que esta fórmula no sea muy del agrado de algunas de las direcciones clásicas tomistas. Quizá resulte un poco comprometido reducir toda la realidad de la esencia y existencia a puras relaciones trascendentales. Todo lo relativo pertenece a un orden esencialmente diverso de lo absoluto. Relativo más relativo nunca podrá dar algo absoluto. ¿Cómo, pues, la esencia y existencia podrán constituir el ser concreto absoluto, si todo su contenido real pertenece al orden de lo relativo?

Más aún, quizá alguno sienta dificultad en concebir cómo se compagine esta explicación de la estructura íntima del ser particular con la noción que se daba de los mismos elementos como constitutivos del concepto análogo. El concepto de ser—se nos decía entonces—está constituído por dos notas irreductibles: una absoluta y otra relativa. Ahora se nos dice que estos mismos elementos constitutivos de la noción análoga, por lo mismo que son dos conceptos irreductibles, que nos dan todo el ser real, tienen que ser reales, y son precisamente los componentes del ser particular. Y cuando se trata de aquilatar la naturaleza de estos componentes, se nos dice que ambos están constituídos esencialmente por una relación trascendental. ¿Cómo puede venir expresado el valor absoluto del ser por algo esencialmente relativo? (p. 135).

Nos hacemos cargo de que todas estas dificultades pueden hacerle a muchos incomprensible la explicación que R. nos da de la distinción real entre la esencia y la existencia. No es nuestra intención hacer una apología de esta nueva concepción de la distinción real. Sin embargo, no podemos menos de alabar dos cosas que nos parecen dignas de elogio. La primera es el vigor con que hace resaltar la relación trascendental implícita en todas las parejas que la metafísica clásica ha adoptado para resolver el serio problema de las mutaciones: potencia y acto, esencia y existencia, substancia y accidente...

La segunda cosa digna de encomio es la tendencia a disminuir la consistencia de los elementos del ser particular (esencia y existencia). Creemos que esta tendencia responde a la necesidad psicológica que todos sentimos al contraponer ambos elementos para percibir su diferencia. Desde el momento en que los hacemos cristalizar en algo absoluto y consistente—íbamos a decir real—los fundimos en una sola realidad, y apenas si encontramos nada en que apoyar nuestra mirada intelectual cuando queremos enfrentar uno de los elementos en oposición real con el otro. Esto está indicando que dicha oposición sólo tiene cabida en un plano intramental, y que al inclinarnos hacia la realidad para ver el fundamento de nuestra distinción mental no queda ante nosotros más que la unidad indiferenciada del ser concreto.

Estructuras similares a la de esencia y existencia.

Determinada de esta manera la división fundamental de los componentes metafísicos del ser particular, pasa R. a explicarnos los demás elementos que suelen con-

siderarse en la solución de los problemas de la metafísica escolástica. Como acabamos de decir, siempre que intervenga algún binomio equiparable al de esencia y existencia tendremos una estructura similar: una síntesis de dos elementos correlativos.

Así, por ejemplo, la composición hilemórfica del ser material. Dejando a un lado los aspectos cosmológicos y psicológicos del problema, se reduce únicamente al metafísico: la composición entre la esencia y su individuación. También se reducen a dos principios correlativos. Y aunque a primera vista pudiera parecer que estos dos principios son meras abstracciones incapaces de dar una composición real, el autor se esfuerza por hacer ver que aquí manejamos abstracciones del mismo tipo que las de la esencia y la existencia: como todo el ser es actual, así todo el ser es individuo. Individuación y esencia son, pues, dos miradas objetivas hacia lo real, que me dan los dos aspectos metafísicos del compuesto hilemórfico: uno absoluto, índice de su participación en el orden de la perfección específica, y otro relativo, que nos señala el principio de individuación.

No necesitamos repetir las observaciones que antes hicimos sobre la participación en el orden del ser. Por lo demás, hemos encontrado sumamente sugestivas las apreciaciones sobre la naturaleza de la individuación, que penetra, de una manera semejante a la nota del ser, todas las estratificaciones operadas en el ser por medio de las abstracciones genéricas: no es una abstracción más que se añade a las abstracciones genéricas y específicas, sino una nota que las trasciende todas para hacerlas concretas e individuas.

Unicamente nos ha sorprendido la afirmación que se hace en la síntesis histórica del final de este capítulo sobre la individuación. "Hay algunos—se nos dice allí—que rehuyen plantear el problema de la individuación. Se contentan con hacer notar que sólo puede existir una realidad individual y que ha de componerse necesariamente de principios que son todos igualmente individuales." En la lista de los autores que no se han planteado el problema de la individuación figura el P. Suárez (p. 196). Suponemos que el autor conoce la disputa 5.ª, en la que Suárez trata expresamente del principio de la individuación. No creemos que sea obstáculo a esta suposición el que se cite solamente otra disputa, en la que Suárez trata incidentalmente de la materia. Por cierto, seguramente hay que atribuir a una errata de imprenta el que cite la distinción 34 en lugar de la disputa 34; pues todos saben que Suárez en su metafísica procede por disputas y no por distinciones (p. 198).

Desearíamos, pues, saber qué es lo que hace Suárez en las nueve secciones de que consta la disputa 5.ª "sobre la unidad individual y *su principio*". Remitimos al lector a esta disputa para que pueda comprobar por sí mismo la amplitud y profundidad con que se ha planteado el problema de la individuación. Es verdad que la solución de Suárez no es la tradicional en la escuela tomista. La abandonó porque le pareció que incurría en el peligro que el mismo R. reconoce si se exageran las posiciones tomistas. Vió en ellas una tendencia "a un formalismo exagerado que pretende encontrar en la realidad la réplica exacta de la estructura lógica del conocimiento abstracto" (p. 197).

No podía comprender que existiesen dos realidades concretas yuxtapuestas sin que estuvieran ambas transcendidas por su individuación, cuyo principio tenía que estar embebido en la misma entraña de su esencia real. Con esto creía que enriquecía mucho más la realidad concreta no sacando fuera de ninguno de sus elementos reales el principio de su individuación y arrancando de lo real cualquier núcleo, que, al estar desindividuado intrínsecamente, pudiera representar el formalismo platónico de un universal real y existente. Se podrá discutir si es más o menos acertada la posición que adopta Suárez. Pero afirmar que rehuya proponerse el problema no acabamos de comprender en qué sentido se pueda decir.

Con la misma lógica férrea que se descubre en toda la obra va deduciendo R. unos de otros todos los problemas de la metafísica tradicional, enriquecidos con aportaciones luminosas de las filosofías modernas.

Orden dinámico del ser particular.

Después de haber considerado el orden estático en la estructura interna del ser particular, pasa a estudiar el orden dinámico. El problema del movimiento, que tanto preocupó a los antiguos, lo resuelve R. de acuerdo con la metafísica tradicional, mediante la teoría de la potencia y acto; pero enfocada con la misma originalidad de las teorías

anteriores. Todo cambio supone en el ser una síntesis de lo múltiple en lo uno y, por lo tanto, ha de reducirse a la duplicidad del elemento relativo y absoluto: es la estructura de la potencia y acto, que constituyen el principio dinámico del ser particular. Ambas son inseparables entre sí e irreductibles o realmente distintas en la categoría de relaciones transcendentales.

El autor se esfuerza por hacer ver que su concepción en nada se opone a las verdades que la fe nos enseña sobre la Eucaristía; más aún, que su teoría es una gran salvaguardia del dogma católico (pp. 207-208). Pero quizá no acabe de verse en su explicación cómo hay cabida para la hipótesis de la real separación entre la substancia y los accidentes, si estos son relaciones trascendentales inseparables.

En esta estructura del orden accidental va recorriendo cada uno de los accidentes. Aquí es donde identifica las relaciones con su fundamento cualitativo y cuantitativo, y reduce todas las categorías aristotélicas a las tres fundamentales de substancia, cualidad y cuantidad (p. 239). Corona este capítulo del orden dinámico del ser particular un párrafo muy interesante sobre el bien y la esfera de los valores, en el que se respira ese ambiente de modernidad que tan atractiva hace la lectura de este libro.

Una última sección sobre la explicación causal del orden del ser cierra esta obra magistral. Con su originalidad característica ha querido ver en la misma estructura íntima del ser, en su participación fundamental en el orden del ser, la exigencia de una explicación causal de los seres particulares. El principio de identidad lleva implícito el de causalidad. Por lo mismo que el ser finito pertenece necesariamente al orden del ser, toda su realidad está marcada con la impronta de la relatividad. Por eso la identidad que reclama el ser finito es una identidad "abierta", que implica una referencia al exterior: necesita un nexo entre todas las referencias de los demás seres que pertenecen al mismo orden. Este nexo no es otro para R. que el causal. De esta manera la negación del principio de causalidadd implicaría la negación del de identidad, ya que supondría la negación del elemento relativo identificado con la estructura íntima del ser particular y finito.

En esta deducción genial del principio de causalidad se podría, quizá, precisar aún más un punto de capital importancia. Es cierto que si todo ser finito lleva en su entraña una orientación relativa hacia fuera, tiene que existir el término de esta referencia. O en otros términos: tienen que existir otros seres distintos del ser referente. Esta exigencia de otros seres podría tal vez explicarse mediante una dependencia meramente ontológica, en cuanto que tiene que referirse necesariamente a los otros seres dentro del mismo orden específico. Pero ¿cómo se da el paso a una dependencia dinámica, no en el orden de pura referencia, sino en el de un verdadero nexo causal? Los principios que forman la estructura del ser, por el mero hecho de ser correlativos, pudieran muy bien oponerse por sí mismos y por sí mismos entrelazarse en referencias mutuas, sin necesidad de ningún principio extrínseco que los una con lazos de causalidad. Habría, pues, que añadir otro elemento distinto de la mera referencia constitucional estática de los seres para la explicación adecuada del principio de causalidad.

Conclusión.

En resumen, el libro que presentamos a nuestros lectores es una síntesis de la Metafísica tomista de las más originales y profundas que han visto la luz pública en estos últimos tiempos. Es una visión panorámica transcendente y equilibrada en su relación con los demás sistemas escolásticos, sin el sabor acre y polémico pasado de moda, que hace sospechosos por su apasionamiento otros escritos menos objetivos.

Dentro de la misma dirección tomista, el presente libro marca un avance positivo. En el terreno histórico, sus notas históricas reflejan una bibliografía abundante y bastante completa por lo general. En el aspecto doctrinal, es maravilloso su poder de síntesis. Toda la obra gira alrededor de su teoría sobre la participación en el orden del ser. De este problema fundamental se van deduciendo con férrea lógica los puntos básicos del tomismo, que con esta perspectiva reciben una luz especial.

Ya indicamos más arriba el único punto débil que encontramos en estas deducciones desde su mismo origen. Nos parece que hay en el primer paso una trasposición tal vez inconsciente del orden lógico abstraccional al orden ontológico. Desde el momento en que se probase que los dos conceptos por los que nos representamos los

seres particulares—uno abstracto en la línea común de ser en general y otro concreto exclusivo de tal ser particular—son copia exacta de realidades metafísicas, tendríamos con una lógica impecable todas las tesis tomistas de distinciones reales metafísicas.

Por lo demás, estos pequeños reparos, hechos en coloquio amigable y confidencial desde puntos de vista distintos del de nuestro autor, y que se refieren únicamente a detalles accidentales dentro de la Escolástica, no restan ni un adarme del valor intrínseco de la obra, que recomendamos vivamente a todo el que quiera sondear las riquezas doctrinales encerradas en la filosofía perenne como solución adecuada a los problemas suscitados por los filósofos de nuestros tiempos.

SALVADOR GOMEZ NOGALES, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

WHYTE, L. L.: *The next development in man.* London, Cresset-Press, 1946; 22 × 14 cms.; 275 pp.

Da pena tener que presentar libros como éste, que, sobre un fondo tan confesadamente ateo y anticristiano, no deja de ofrecer las señales de un esfuerzo intelectual algo fecundo y ciertos aspectos parciales interesantes, en un ambiente de buena voluntad. El A. siente profundamente la crisis actual, tan vasta y radical, de la vida humana. La encara desde el punto de vista de la razón histórica o de una interpretación evolutiva de la ciencia y de la historia, con un monismo evolutivo absoluto, que integra al hombre y a la naturaleza, al sujeto y al objeto, en un sistema único de puros procesos formativos. Este monismo que el A. llama sistema unitario de pensamiento, o pensamiento unitario, representaría la forma única actualmente apropiada para diagnosticar (reconocer) la distorsión presente del hombre y de su pensamiento, al mismo tiempo que el remedio para superarla y llegar a la reorganización del hombre, al hombre unitario. La concepción unitaria del hombre facilita el desarrollo biológico de la forma correspondiente de organización.

El tema principal del libro se cifra, por consiguiente, en afirmar y verificar históricamente que la naturaleza no es más que un sistema de procesos formativos y que los conceptos estáticos y los dualismos de otros sistemas de pensamiento (materia-espíritu), sujeto-objeto, tiempo-espacio, libertad-necesidad, instinto-ley moral...) representan aspectos de la naturaleza, *secundarios* a su forma fundamental. La aplicación de este principio unitario al análisis diagnóstico del hombre y de la sociedad desde sus orígenes demuestra que los sufrimientos actuales de la humanidad se deben a la falta de ese principio, al mismo tiempo que sirve para reconocerlo. El postulado de la nueva forma de pensamiento que se preconiza es: "El proceso consiste en el desarrollo de la forma, cuando las circunstancias lo permiten. Este hecho debe ser representado en la forma general de una ley de la naturaleza y no requiere explicación." El sistema unitario de pensamiento tiene estos tres caracteres principales diferenciales: se ocupa de la forma de los sistemas más que de sus partes integrantes; afirma que el proceso de desarrollo es anterior a los aspectos aparentemente estáticos de la naturaleza; es unitario, porque subraya la existencia de una forma general de los procesos bajo todo dualismo aparente.

He aquí algunos resultados. El hombre es uno con la naturaleza como una expresión del proceso formativo universal, y uno también con la naturaleza orgánica como expresión de un proceso formativo, que desarrolla de una manera continua sus propias formas sin alcanzar nunca perfección estática. El hombre alcanza un puesto supremo en la naturaleza, porque su estructura orgánica—el cerebro—le facilita al summum el des-

arrollo de la forma y, consiguientemente, le proporciona el más amplio dominio sobre el medio. El hombre es unitario como expresión de una forma de proceso, que no está sujeto a una fundamental división capaz de romper su integración orgánica. El hombre es inseparable de la naturaleza y puede ser entendido sólo como parte del sistema total de la naturaleza. Tanto la conducta del individuo como la dirección de la historia deben ser interpretadas, no como consecuencia de acciones especiales, sino como ejemplos particulares del proceso formativo universal, que no tiene causa.

El dualismo intelectual entre los conceptos estáticos y los procesuales, o sujetos a la disimetría temporal, lo mismo que el dualismo moral entre consciente e inconsciente, razón e instinto, lo deliberado y lo espontáneo, que constituyen la "disociación europea", tienen raíz orgánica. La conducta integradamente natural del hombre primitivo —hasta el 500 antes de Cristo—se desdobló en dos sistemas definitivamente incompatibles: el sistema de la conducta espontánea, de respuestas inmediatas a las situaciones presentes, que no esta apenas afectado por la organización racional de la experiencia pretérita, y el sistema de la conducta deliberada, de respuestas lentas, basadas en la experiencia sistematizada del pasado con un relativo desprecio de los estímulos presentes. Ambos modos son distorsiones de una conducta no bien integrada y expresan respectivamente el predominio fisiológico de los centros instintivos conectados con el hipotálamo o el de los recuerdos organizativos de la corteza cerebral. Por eso, en la "disociación europea", razón e instinto están en guerra. La tradición europea expresa la aspiración de la razón a la supremacía sobre las tendencias instintivas del hombre. Pero esta pretensión fué realizada sólo parcialmente, y su factor determinante en la tradición es—bajo el contenido aparente—la forma del conflicto consciente, y—bajo el contenido consciente—la forma del dualismo subyacente en los procesos organizativos. Las diversas comunidades han resuelto el conflicto de manera diferente, oscilando entre el predominio de lo moral y racional sobre lo sensual, y viceversa.

Este análisis anónimo sobre la estructura sistemática de la tradición humana en evolución lo concreta luego el A. en nueve pensadores, que son otras tantas figuras representativas de ciertos estadios definidos a lo largo del desarrollo de los procesos mentales en el hombre, como se revelaron parte en el temperamento y, más claramente, en la palabra hablada y escrita: Heráclito, Platón, Pablo, Kepler, Descartes, Spinoza, Goethe, Marx, Freud. Todos ellos, excepto Heráclito y Goethe, representan una fase de la disociación del hombre occidental. Heráclito, en cambio, es un hombre unitario, aunque primitivo. Pero el modelo perfecto de hombre unitario, que piensa con ritmo de procesos, y la única figura saliente que, lejos de empobrecer, enriqueció más bien su conocimiento y su personalidad con el descubrimiento del sentido de unidad con la naturaleza, es Goethe. Aunque marcado con el sello de su tiempo y capaz de prestar una parte de sí para ilustrar las formas disociadas de vida, que repudiaba, con todo hay que buscar sus verdaderos contemporáneos antes de Platón o en la centuria actual.

Un análisis más detallado, por décadas, del siglo en curso manifiesta entre otras cosas el ocaso de la era cuantitativa. Aunque el concepto de cuantidad sea un producto típico del espíritu y represente el ideal de permanencia estática, sin embargo las formas de los procesos mentales no pueden ser expresadas en términos de cuantidad. El prestigio de la cuantidad ayudó a mantener la separación dualística del espíritu y de la naturaleza. Pero el haber reconocido ahora—en los fracasos financieros y en las relaciones de indeterminación de Heisemberg, p. ej., las limitaciones del método cuantitativo, deja abierto el camino al método unitario, que considera los procesos mentales como una forma especial del proceso formativo universal. Esto quiere decir que se ha llegado ya, en el proceso de desarrollo, a una pintura objetiva del hombre. El hombre económico de Marx y el hombre sexual de Freud han perdido su primer atractivo. Son abstracciones útiles, aunque dogmáticas; pero ya no pueden, ni siquiera ambas juntas, describir íntegramente al hombre y a la mujer contemporáneos. La fase presente puede, pues, mirarse como el preludio de una síntesis de los métodos subjetivo y objetivo de comprensión del hombre, porque se ha alcanzado una concepción objetiva del hombre suficientemente desarrollada como para preparar la sociedad a reconocer la tendencia formativa, que domina y coordina en la naturaleza humana todos los procesos componentes parciales.

La conclusión final de todo el análisis es optimista. El *homo sapiens* no ha perdido fundamentalmente la adaptabilidad progresiva ni está, por tanto, condenado a una regresión fatal desde ahora. Su constitución hereditaria se revela todavía capaz de potenciar un desarrollo ulterior paralelo de lo tradicional y de lo individual, No está agotada la facultad de diferenciación, aunque el énfasis del proceso haya podido pasar de la diferenciación acelerada a la fase de reorganización, ajuste y coordinación de los sistemas mejor conocidos en su aspecto finito. La humanidad está ahora preparada para la primera etapa de esa reorganización; a saber. reconocimiento de las limitaciones de la tradición europea y occidental, y formulación explícita del principio unitario.

La tesis histórica del A. puede quedar resumida en estas tres afirmaciones: El hombre primitivo estaba inocentemente en unidad con la naturaleza. La atención del hombre europeo y civilizado, en cambio, ha estado dirigida a todo lo que parecía separarlo de la naturaleza. El hombre unitario, que aflora, re-establece su unidad con la naturaleza por el descubrimiento de las formas universales del proceso, que actúa en el mismo.

Esta es fundamentalmente la concepción bio-físico-histórica del hombre que el A. presenta como "la aserción de una convicción personal, el manifiesto de una aventura irresponsable que se justifica a sí misma". La cree con todo oportuna en la actual coyuntura histórica por estimar que estas sus ideas "están moldeadas por una situación universal", que no deberíamos dejar abortar o retrasar en su desarrollo, Lástima—diremos por nuestra parte—que las negaciones del A. tengan en general un sentido tan claro, y las afirmaciones, en cambio, un sentido tan impreciso. Porque no es fácil averiguar lo que el A. pretende construir, como es fácil entender lo que pretende negar.

Luego, además, la base anatómico-fisiológica exclusiva que se quiere asignar al dualismo tanto intelectual como moral, refiriéndolos al sistema nervioso ganglionar y al sistema nervioso cerebro-cortical, casi es lo de menos que sea falsa. Lo que más sorprende es la excesiva ingenuidad y ligereza con que se intenta establecerla, como si fuese tan fácil comulgar con ruedas de molino. El análisis fenomenológico histórico, que suele alcanzar momentáneamente un nivel interesante, resulta en conjunto igualmente apriorístico y preconcebido. Todo lo que el A. quiera elucubrar a priori sobre el carácter unitario del hombre primitivo, anterior a la civilización europea, se demuestra gratuito. Lo histórico es que el dualismo aparece fundamentalmente cuando quiera y donde quiera se conservan documentos e investigaciones cuidadosas de la vida superior del hombre. Los conceptos estáticos se revelan tan antiguos como los primeros restos de civilización humana, y, en particular, el concepto de un Dios personal es más primitivo que el de un Dios panteístico o politeístico. El A. abusa constantemente del relativismo histórico—de la razón histórica pura—lo mismo que de ciertos recursos freudianos para eliminar dificultades objetivas. Si resultase claro de la exposición en qué sentido se interpreta lo sustancial y permanente como aspectos estáticos del desarrollo y en qué sentido se admiten las estructuras orgánicas..., sería ocasión de precisar hasta qué punto el A. o no dice nada fundamentalmente nuevo y deja subsistir el dualismo denunciado, o se contradice a sí mismo.

Cierto que los conceptos dinámicos e históricos o temporales son más

rebeldes al dominio intelectual que los estáticos. Cierto que los mismos conceptos estáticos no son nunca perfectos, ni por lo mismo tan estáticos que no sean también temporales y evolutivos de alguna manera. Cierto que se deriva muchas veces a una destemporalización excesiva y errónea de la naturaleza y de lo real en general. Pero para recalcarlo—sobre todo de una manera fecunda y constructiva—no era preciso mezclar, suponer o insinuar tantos y tan graves errores, ni derivar al otro extremo de una temporalización absoluta de la naturaleza humana y a ese monismo evolutivo tan radical... Sencillamente, y aunque suene a ironía, había que ser menos *monista* y más de veras *unitario*. Tiene razón el A. contra Freud cuando le objeta que "la verdad no está en una síntesis *construída* de concepciones parciales, sino en una visión única de lo que es único en la naturaleza"; pero—añadimos y subrayamos por nuestra parte—*siempre que y con tal que en la naturaleza sea realmente único*. Porque lo que el A. nos ofrece no se garantiza sino como una perspectiva muy parcial y diafragmada de lo que en la naturaleza es mucho más rico y completo en su compleja unidad...

Ojalá fuesen todos los detalles de la obra tan acertados como lo es, a mi juicio, la descripción de las limitaciones del método cuantitativo en la ciencia y en la vida humanas y otros detalles analíticos de ese mismo capítulo sexto.

J. ECHARRI.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Il secolo XX*. Seconda edizione. 2 vols. (Storia della filosofia italiana, diretta da M. F. Sciacca, vol 23). Milano, Fratelli Bocca. 1947, 20,5 × 12,5 cms. 924 pp.

No es fácil empresa escribir la historia de la Filosofía del propio siglo y de la propia patria, sin la distancia de espacio y tiempo, que permita el justo enjuiciamiento de los hechos y contemplarlos en su verdadera dimensión histórica. Y la dificultad se aumenta cuando, como es el caso del profesor Sciacca, en muchos de los hechos que se historian el mismo historiador es testigo y parte. Sciacca, sin embargo, realiza su trabajo con acierto indiscutible. Su libro nos ofrece una magnífica visión, casi exhaustiva, de la filosofía italiana contemporánea. Las variadas tendencias manifestadas en el breve período historiado son descritas con clara caracterización de sus doctrinas y enjuiciadas con fiel balance de méritos y deméritos.

Sciacca, al final de su historia y como fruto del camino recorrido, cree poder descubrir las exigencias fundamentales comunes a las diversas direcciones existentes en el pensamiento filosófico italiano contemporáneo. Esas exigencias son: "a) Superar el idealismo neohegeliano en su motivo central, el inmanentismo y el subjetivismo absolutos, pero sin negar la exigencia y el problema de la inmanencia y de la subjetividad. *b*) Sobre el terreno de la crítica de la inmanencia y del subjetivismo volver a poner las instancias de la trascendencia y del realismo para que la crítica no sea sólo negativa y para que sean satisfechas las exigencias que han provocado aquella crítica; *c*) Realismo y trascendencia deben llevar a la restauración de las verdades lógicas, éticas y religiosas, que desde que el hombre existe y piensa han constituído

siempre el objeto propio de la Filosofía. *d*) Pedir a tales verdades la respuesta acerca del problema de nuestra vida de hombres concretos, limitados e imperfectos; pero dotados de aspiración infinita y de la divina llama del pensamiento, atormentados por mil problemas y dolientes por aflicciones innumerables... e) Establecer un mundo verdaderamente humano, mundo del arte y de la ciencia, de la filosofía y de la religión, de nuestro historia y de Dios, mundo lleno de nuestra actividad vuelta hacia un fin seguro, garantizado por la fe en nosotros mismos, por la certeza en nuestra razón, que es, a su vez, fe y certeza en la realidad de Dios y de su providencia en el mundo" (pp. 700-701). Sciacca, en una palabra, ve clara la convergencia del pensamiento italiano de hoy hacia la metafísica, "no en el sentido restringido aristotélico, sino en un sentido más amplio y más propiamente cristiano, como búsqueda de los primeros principios, no sólo de las cosas, sino del hombre, del hombre persona, misterio y problema para sí mismo, del hombre como parte de una sociedad, del hombre como actor de la historia en todas sus formas y, por tanto, como conciencia ética y religiosa, realizador, a través de sus acciones, de valores universales e inmortales, artífice de su propio mundo, que es suyo, humano, porque es también de Dios" (ib.).

El libro se cierra con cerca de 200 páginas de información bibliográfica, sistemáticamente ordenada según el mismo plan desarrollado en el curso de la obra.

R. Ceñal.

Lombardi, R., S. I.: *La dottrina marxista. Esposizione e discussione.* Edizioni La Civiltà Cattolica, (Questioni di attualità, XIV.) Roma, 1947.

Es un libro breve y sencillo, de admirable diafanidad, que pone de manifiesto lo que de particular tiene la oratoria de éxito clamoroso, que tan célebre ha hecho a su autor en estos meses de política italiana. Junta una maravillosa claridad y precisión con la seriedad más grave y profunda de pensamiento, envolviéndolo todo en un ropaje de oportunidad, modernidad, hasta incisión aguda, resultando con ello la obra palpitante en su actualidad, a la vez que perenne en su fondo.

Como el título indica, está desarrollada en dos partes, siendo la primera expositiva y la segunda, crítica. La parte doctrinal desenvuelve las doctrinas marxistas en su aspecto más hondo y filosófico, que son las que interpretan en sus raíces la historia materialista del mundo, para sustanciar las teorías en el programa político comunista. El materialismo dialéctico marxista, estudiado en sus orígenes hegelianos y feuerbachianos; el materialismo histórico, desarrollado paralelamente al dialéctico, basándose en textos tomados de Stalin; un resumen de la historia del mundo, interpretada por el marxismo en un proceso de cinco eras, entre las cuales se caracteriza de modo peculiar la nuestra, estos son los puntos que rodrigonan los artículos básicos del programa político comunista, que, implantando la dictadura del proletariado en lucha contra las ideologías burguesas, ha de llegar a la redención del proletariado, empleando la táctica más oportuna, según las demarcaciones de la historia y del mapa.

La discusión procede a la inversa. Parte de los puntos del programa comu-

nista, señalando en ellos con noble franqueza lo que de verdad hay; pero denunciando con igual ecuanimidad, pero con neta firmeza, los graves errores que en sus bases contiene. Sigue luego el examen del materialismo histórico, señalando de nuevo su parte de verdad, pero analizando también sus fondos para denunciar sus errores; el autor, especializado en un tema tan moderno cual es la Filosofía de la Historia, está singularmente capacitado para estudiar este aspecto y trazar una comparación del materialismo histórico con la realidad histórica; así, finalmente, se entabla la discusión de las raíces últimas, digamos, filosóficas del marxismo, enunciadas en el capítulo primero de la obra. La conclusión final del libro recoge los pasos antes hechos, para enunciar sistemáticamente un juicio de conjunto sobre el marxismo, visto primero desde la pura filosofía, luego desde el cristianismo; distinguiendo, por fin, lo que de bueno y original tal vez haya en estas doctrinas, de lo mucho erróneo y catastrófico que encierran. En un apéndice se recoge un artículo del autor aparecido en *La Civiltà*, del que se hizo una tirada aparte de 500.000 ejemplares: el artículo, con el título de *Una 'mano tesa' minacciosa*, responde y desenguanta al comunista Togliatti, que en los primeros tiempos de la liberada Italia quiso enmascararse con una sonrisa simpática para con el catolicismo.

En su género es un libro modelo: supone una gran preparación filosófico-social-histórica; es una respuesta a fondo contra el marxismo, expuesta nítidamente según sus bases filosóficas, las que, en verdad, hacen que el marxismo sea un ideario filosófico-político, en cuanto cabe, y no una mera teoría económica.

J. Iturrioz.

R. Galdos, S. J., Dr. S. S.: *Miscellanea de Maldonato.* Anno ab eius Nativitate quater centenario (1534?-1934). Madrid, 1947.

Este trabajo estaba ya completo, incluso ya compuesto, en el año 1936; pero no llegó a imprimirse, o al menos a ser editado, por las circunstancias de aquel verano. El intento del autor al publicarlo ahora en 1947 es el de reproducir exactamente el trabajo de entonces: es, pues, una impresión retardada, que ha tenido efecto al cabo de once años.

Tres son las secciones de esta bella publicación: Biographica, Bigliographica, Methodologica. En la parte biográfica apenas hay novedad fuera de la publicación de un catálogo romano, del que puede llegar a deducirse, quizá, con algún fundamento el año del nacimiento de Maldonado. La parte bibliográfica se refiere sólo a las obras de Maldonado, a sus ediciones y reediciones, y a ediciones de resúmenes de sus obras.

La parte tercera, de Metodología, es la que encierra mayor interés y constituye propiamente el núcleo de la publicación galdosiana. Esta parte está constituída por cuatro discursos inaugurales de curso, pronunciados por Maldonado en los octubres de los años 1565, 1570, 1571 y 1574. En un apéndice se añaden todavía dos o tres informes de Maldonado sobre Metodología en la enseñanza de la Teología, de la Sagrada Escritura y de los casos de conciencia.

Las piezas contenidas en esta tercera parte eran ya conocidas, aunque no fácil encontrar su texto. Por ello es muy acertada la idea de reeditarlas, poniéndolas en las manos de cuantos deseen conocerlas. Siendo ya esto un buen servicio, es mucho mayor el que ha hecho el P. Galdos, no solamente a los profesores u otros que deben preocuparse de la enseñanza de la Teología, sino aun a los investigadores de la escolástica, por el trabajo personal que ha puesto el editor al poner al descubierto los verdaderos valores pedagógicos y metodológicos que encierran estos documentos. Es sabido que Maldonado en su tiempo no llamó la atención como escriturista, sino como

filósofo al principio y como teólogo escolástico después y durante la época principal de su magisterio. Puede verse ahora que la razón principal de sus triunfos estuvo en su sapientísima pedagogía, aprendida por él de sus grandes maestros de Salamanca. Este es el aspecto que ha investigado y puesto de manifiesto el P. Galdos.

Todo esto ha sido esmeradamente elaborado por el autor, quien a una edición perfecta ha añadido introducciones e índices que hacen perfectamente utilizable cuanto enseñó Maldonado. Es de interés el extracto de las noticias autobiográficas contenidas en los discursos inaugurales.

J. ITURRIOZ.

PITARQUE SERRANO, FELIPE: *La cuestión social. Solución.* Tortosa, 1947; 541 páginas 16 × 22 cms.; 55 ptas.

Entre la literatura sobre cuestiones sociales que está apareciendo en nuestra Patria en estos últimos años, ocupa un puesto destacado la presente obra.

Está escrita para que pueda servir de texto en los seminarios en la clase de Sociología, para orientar a los sacerdotes en este problema tan trascendental en nuestros tiempos, del cual la Iglesia no puede desentenderse; para formar a los apóstoles de la Acción Católica, a los patronos y católicos pudientes y también a los mismos obreros.

Y a la verdad que el M. I. Sr. Chantre de la Iglesia Catedral de Tortosa y profesor de Sociología en el Seminario de dicha ciudad ha realizado su intento con no vulgar perfección.

Sobresale su obra por la claridad y orden con que están expresados los conceptos; ayuda mucho el esquema que acompaña a cada capítulo al final—; por la solidez de su argumentación; por el espíritu verdaderamente social-cristiano que la anima; por la admirable explotación de los documentos pontificios desde León XIII hasta Pío XII, con cuyos textos va decorando casi todo su trabajo; por la abundancia y modernidad de los datos aportados. Por todas estas cualidades que acabo de apuntar, resulta el presente libro muy recomendable para todos los sectores y personas para quienes principalmente está escrito.

El libro, después de una breve introducción en la que expone brevemente los fines que se propone y a qué personas dirige principalmente el trabajo, contiene dos partes y un apéndice.

La primera parte estudia en doce capítulos, densos de contenido, la cuestión social, exponiendo, entre otros puntos, su concepto, gravedad, dificultad, existencia, causas, naturaleza, obligación de estudiarla y principios fundamentales que orientan en su solución.

La solución de la cuestión social es el objetivo de la segunda parte. Esta se subdivide en dos secciones, tratando la primera de las soluciones falsas: liberalismo, socialismo, comunismo, cuya exposición y crítica se lleva a término en seis capítulos; la segunda estudia la solución verdadera. Esta segunda sección es la más capital y la más importante en la práctica.

Se cierra el libro con un apéndice, en el que se encuentra el Fuero del Trabajo, el Fuero de los Españoles y la legislación española más principal acerca de los subsidios familiares, viudedad, orfandad, préstamos a la nupcialidad, premios a la natalidad, protección a familias numerosas, seguro de enfermedad, accidentes de trabajo, seguro de vejez e invalidez, vacaciones, descanso dominical, horas extraordinarias, paro obrero, viviendas protegidas, formación profesional.

I. GONZÁLEZ.

MARITAIN, JACQUES: *La Philosophie bersognienne, Etudes critiques.* Troisième édition revuée et augmentée. París. P. Téqui, 1948; 383 pp.

Es de sobra conocida esta publicación en sus dos ediciones anteriores para que nos detengamos a hacer una crítica de esta tercera en lo que de común

tiene con ellas. Después de ellas había publicado Maritain otra obra sobre Bergson: *De Bergson à Thomas d'Aquin* (1944, 1947), en la cual se recogían las modalidades bergsonianas en sus últimas publicaciones.

Esta tercera edición viene a ser una reimpresión de la segunda, con algunas insignificantes correcciones de estilo. Así, notamos en toda la obra la ausencia de citas del famoso libro bergsoniano *Les deux sources;* sólo una vez la hemos encontrado nombrada en una nota. Tampoco se cita *La pensée et le mouvant.* Cierto que ésta es una recopilación de escritos bergsonianos anteriores, pero su introducción es nueva y contiene precisaciones que era menester tener en cuenta para fijar algunas posiciones bergsonianas en su interdependencia mutua y en su última formación. La tercera edición añade sólo una media página a la introducción de la segunda.

Sinceramente creemos que la obra hubiera ganado muchísimo si se la hubiera actualizado, haciéndola definitiva, una vez que ha terminado ya la producción bergsoniana. Es verdad que por modo admirable Bergson se mantuvo fiel a su propia filosofía y que sus obras todas parecían concebidas simultáneamente; tal es la perfecta continuidad de su pensamiento. Con todo, en *Les Deux sources* se puede llegar a un estudio de la intuición y de la *durée,* al que eran inaccesibles las obras anteriores; a la vez, la doctrina sobre Dios era desconocida, y ahora, al fijarla, queda a la vez más determinada la realidad profunda, la acción y el sentido de todo el *élan vital.* Aspectos éstos que, recogidos en la tercera edición, hubieran reproducido con más fidelidad el pensamiento bergsoniano. Otro tanto decimos acerca de la segunda obra que hemos mencionado: aquella introducción fija las etapas del pensamiento bergsoniano, delineando el sentido de sus trabajos, y en ellos el de algunas de sus conclusiones.

La obra actual de Maritain sigue siendo lo que era, conserva todas sus buenas cualidades; pero lamentamos que haya quedado manca y deficiente por no haber recogido las últimas expresiones del pensamiento bergsoniano. Debe ser completada con los dos primeros capítulos del libro del mismo autor, *De Bergson à Thomas d'Aquin,* si se quiere saber el juicio completo de Maritain sobre su maestro.

J. ITURRIOZ.

SAN AGUSTÍN: *Obras* en edición bilingüe. Tomo IV. Obras apologéticas. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1948. 19,5 × 12,5 cms. 900 pp. 45 pts.

FERNÁNDEZ TRUYOLS, ANDRÉS, S. I.: *Vida de Nuestro Señor Jesucristo.* Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1948. 19,5 × 12,5 cms. 612 pp. y VII mapas. 40 pesetas.

AYALA, ANGEL, S. I.: *Obras completas.* Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1948. 2 tomos. 19,5 × 12,5 cms. 1126 y 942 pp. 100 pts.

Con las características ya conocidas de nuestros lectores, prosigue la Biblioteca de Autores Cristianos la edición bilingüe de las obras de San Agustín. El tomo IV, que ahora presentamos, contiene, bajo el título general de *Obras apologéticas,* los siguientes escritos: *De la verdadera religión, De las costumbres de la Iglesia católica, Enquiridion, De la unidad de la Iglesia, De la fe en lo que no se ve, De la utilidad de creer.* Cada uno de estos libros va precedido de doctas introducciones y anotados

eruditamente; son los autores de estas introducciones y notas los PP. Victorino Capánaga, O. E. S. A.; Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta y Herminio Rodríguez, OO. SS. AA.; la traducción, obra de los mismos, es, en general, correcta y se ajusta fielmente al texto original.

El P. Andrés Fernández es profesor del Pontificio Instituto Bíblico; ha vivido largos años en los Santos Lugares; conoce como pocos la topografía palestinense. Todo esto nos hacía esperar de él un trabajo sólidamente fundamentado, de rigurosa crítica. Así es, en efecto, la presente *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. Pero no es un libro exclusivamente destinado a especialistas. El autor ha escrito para el amplio círculo de lectores de la Biblioteca de Autores Cristianos: a este fin, ha sabido unir con óptimos resultados la profunda ciencia escriturística que posee con una manera suave y sencilla de contar, que pone al alcance de todos la sublime verdad de aquella divina historia.

La Editorial Católica, en colaboración con la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Confederación Nacional de Congregaciones Marianas, ha cumplido con la edición de las obras del P. Ayala un gratísimo deber de piedad filial: el padre Ayala es fundador de la Editorial Católica y de la Asociación Nacional de Propagandistas; las Congregaciones Marianas, por su parte, mucho deben también al celo y prudencia del P. Ayala. Sus escritos son reflejo fiel de estas exquisitas dotes de su espíritu: claridad, prudencia y tacto, hondo sentido de la realidad, penetrante conocimiento del corazón humano y, sobre todo, celo ardiente por la salvación y santificación de las almas; he aquí el magnífico conjunto de cualidades que resplandecen en las páginas escritas por el benemérito P. Ayala. Esta revista, dedicada exclusivamente a la investigación e información filosóficas, debe destacar de modo especial el gran valor que muchos de los escritos del P. Ayala tienen para el filósofo de la educación.

R. C.

CIRARDA Y LACHIONDO, JOSÉ MARÍA: *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*. Segunda edición, Vitoria. Editorial del Seminario. 1948. 40 pp.

El folleto reproduce el discurso con que este profesor de Teología Dogmática del Seminario de Vitoria abrió el curso académico de 1947-48. Por ello necesita justificar la elección del tema por parte del disertante y la proposición de él ante su auditorio. A Unamuno, dice, se le puede estudiar sacerdotalmente; es un autor religioso, aunque condenado en una obra por una autoridad eclesiástica.

Estúdiase ya el agnosticismo de Unamuno, tanto respecto de la persona de Dios como el destino de nuestra alma. Frente a este agnosticismo está la fe de Unamuno, una fe creadora de su objeto, según el querer cordial de quien crea. Con esto se sigue espontáneamente el evolucionismo dogmático y el relativismo pragmatista. Una vez que el disertante ha fijado los aspectos fundamentales de la posición religiosa de Unamuno: agnosticismo, inmanencia vital, simbolismo dogmático, evolucionismo, relativismo dogmático, le es muy fácil ir a la vez estableciendo el paralelismo de Unamuno con el modernismo, tal cual quedó fijado, en cuanto a sus doctrinas esenciales, en la célebre encíclica *Pascendi* de Pío X.

El autor ha conseguido mantener en toda la exposición de la doctrina de Unamuno el colorido típico de los escritos de éste. Se prerrequiere para ello una lectura asidua con una comprensión, rara entre escritores de la ideología y características del autor, respecto de Unamuno.

La conclusión de definir la teoría y actitud religiosa de Unamuno como

modernistas es justa y exacta. Creemos que el autor ha acertado plenamente en tocar, en forma sucinta, los puntos vitales de las creencias de Unamuno. Por ello esperamos, como es muy de desear, que el escrito contribuirá no poco a que se haga luz clara sobre los valores de Unamuno y se venga a juzgarle exactamente según los méritos de su producción.

J. ITURRIOZ.

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D.: *Historia de la filosofía carmelitana*, Manuales del Colegio Filosófico de "La Santa". Avila, 1948. 179 páginas.

Esta historia comprende la filosofía carmelitana desde sus comienzos (siglo XII) hasta la preparación de la restauración de ella (siglo XVI). Nace la filosofía al contacto de la Orden con el Occidente, cuando por providencia divina hubo de trasladarse al suelo europeo y seguir aquí las corrientes generales de la Iglesia, las que ya en Oriente se habían iniciado por influjo de las vocaciones provenientes de las Cruzadas. En Europa el ambiente filosófico, y más en general, científico y cultural de la Orden, sigue, más o menos, con mayor o menor coincidencia cronológica, la curva general de la cultura eclesiástica o europea, particularmente la de las Ordenes Mendicantes. A través de la historia del P. Alberto es posible recoger algunos datos muy significativos del extraordinario influjo que la Orden carmelitana ejerció en la Edad Media.

Ciñéndonos a la parte de la Filosofía misma, son dos los aspectos principales que el P. Alberto estudia: el de las realizaciones personales y el de la legislación. Dado el carácter ecléctico que la Orden dió históricamente a su filosofía. es natural que una historia de ella deba ser conducida a través de sus personalidades: no se trata propiamente de una corriente filosófica que va llegando a diversos grados de madurez y perfección en las diversas épocas: se trata de diversos temperamentos filosóficos que se van logrando a través de los años. Hay un primer periodo que va desde fines del siglo XII hasta completar el XIII; período de iniciación y desarrollo, en que la Orden necesita una primera fase de adaptación al clima e ideales europeos; una vez que inicia ya la propia vida, pronto aparece su eflorescencia filosófico-teológica, que va dando sus primeros frutos en Oxford con Pedro Swanintog y Guillermo de Hanaberg, en Cambridge con Hanfredo Necton y en París con Gerardo de Bolonia, el llamado "Doctor valde Solemnis". El siglo XIV es de apogeo, al que sube la Orden rápidamente y culmina en Guido Terreni "Doctor Breviloquus" y, sobre todo, en Juan Bacón "Doctor Resolutus", el llamado equívocamente Princeps Averroistarum. El siglo XV es para los carmelitas, como para dominicos, franciscanos y agustinos, siglo de decadencia, cuando también sus filósofos se entendieron con el ockamismo. En este período sobresale Francisco Bacón "Doctor Sublimis". Desde mediados de este siglo comienzan nuevos gérmenes, que han de dar su fruto ya adelantado el siglo XVI, en la restauración de la filosofía carmelitana. Los nombres salientes, que entre los precursores de la nueva época han de señalarse son el de Tomás Netter de Walden, llamado vulgarmente "El Waldense", y los generales de la Orden los beatos Juan Soreth y Bautista Mantuano.

Con esto el P. Alberto nos ha dado media historia de la filosofía en su Orden, prometiéndonos para luego el resto, dividido en dos secciones, a través de los dos cauces del Carmelo, bifurcados desde la Reforma de Santa Teresa, para así llegar por los dos caminos hasta la época contemporánea,

Con esto tenemos ya una Historia de la Filosofía en el Carmelo, pues había que decir que eran insuficientes las noticias que nos daba el P. Bruno o las que recogía el P. Xiberta. El P. Alberto estudia monográficamente a cada filósofo cuando las fuentes de información lo permiten: fuentes, vida, obras, síntesis doctrinal, doctrina y crítica son los capítulos que integran el estudio de cada filósofo, aun cuando en gran parte de los casos ha debido contentarse con sólo dar los tres primeros capítulos, por insuficiencia de información. Insuficiencia debida, reconozcámoslo claramente, no a defecto del autor, sino al estado actual de los estudios históricos carmelitanos y medievales; dentro de ellos, el trabajo del P. Carmelo significa un avance muy estimable y que ha de ser punto de partida de nuevas investigaciones que pongan al descubierto la vida filosófica de la Orden.

Un interés muy particular ofrece el progreso y las alternativas de la legislación en la Orden carmelitana, Es un capítulo lleno de noticias interesantísimas para comprender mejor la todavía tan oscura historia de la cultura medieval. Esta aportación del P. Alberto merece ser anotada y destacada especialmente.

En conjunto, aun sin disimular el estado lacunoso en que se encuentran todavía algunos períodos de esta historia, el P. Alberto ha logrado darnos ya una historia, no simplemente retazos históricos, y es con ella posible seguir la vida filosófica de la Orden carmelitana.

Algún que otro punto lo hubiéramos deseado más completo. Por ejemplo, lo que propiamente debe entenderse por filosofía ecléctica cuando se aplica a la Historia del Carmelo: hubiéramos visto con gusto que al estudio se hubieran señalado los principales rasgos de la actitud carmelitana a fines del siglo XIII en las formidables luchas que entre agustinismo, tomismo, aristotelismo, averroísmo se originaron en las Universidades europeas; los filósofos carmelitas fueron aristotélicos; pero en la interpretación del Estagirita fueron independientes de otras escuelas para inspirarse, con las debidas correcciones, en Averroes y en Avicenna; por ello no pudieron ser ajenos a las duras luchas de París, Oxford y Cambridge. También hubiéramos deseado alguna indicación sobre las obras *impresas* de los autores estudiados: no la recordamos sino en Juan Bacón,

Pero enjuiciando la obra del P. Alberto en su totalidad, ha de reconocerse en ella un avance evidente en la Historia de la Orden Carmelitana, logrado metódicamente, con evidentes cualidades pedagógicas, visión del conjunto del mundo medieval, apreciación justa de los méritos y deficiencias de cada uno, todo ello en un ambiente de justo cariño y devoción a la propia Orden, que en modo alguno le ha impedido ver las deficiencias a que las diversas épocas históricas dieron lugar en la Orden carmelitana, como, en general, en toda la vida eclesiástica.

Sólo nos queda esperar la realización de la segunda parte.

J. Iturrioz.

Olís Robleda, S. I.: *La nulidad del acto jurídico. Su teoría en los Códigos civiles francés, alemán, italiano, español, y especialmente en el Código de*

Derecho Canónico. Publicaciones anejas a Miscelánea Comillas. Serie Canónica. 190 pp. 25 × 18 cms. Universidad Pontificia. Comillas. Santander. 1947.

Es este un estudio a fondo exegético y filosófico sobre una de las cuestiones más sutiles y enredosas de la teoría de la actuación jurídica y del derecho positivo

El P. Robleda, profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Comillas, endereza su investigación a obtener una inteligencia, lo más clara y completa posible, de la teoría de la "nulidad del acto jurídico" contenida en el conjunto de prescripciones del Código de Derecho Canónico; mas para ello ha juzgado muy acertadamente que era necesario desarrollar los principios filosóficos y psicológicos del obrar jurídico, y muy conveniente tener en cuenta la teoría del mismo problema, tal como se deduce de los Códigos más importantes de Europa.

Varios son los elementos que integran esta cuestión, y de cuya fusión resultan las dificultades del mismo. Son la actuación de las facultades específicas del hombre, por una parte; las disposiciones relativas a la forma de los actos exigidas en las leyes, por otra; la variadísima terminología relativa al mismo asunto empleada por los legisladores, los comentaristas y los tratadistas de Derecho, y, por último, la distinción de efectos que, según los diversos casos tienen los actos jurídicos, a los que podemos dar el nombre común de actos que adolecen de algún vicio sustancial.

La obra está dividida en una introducción filosófica y dos partes, una dedicada al estudio de la nulidad en los Códigos civiles y otra a la nulidad en el Código de Derecho Canónico.

La parte filosófica está tratada con el orden, profundidad y claridad que caracterizan a los buenos escolásticos. Reduciéndose esta introducción al solo y sencillo tema de la definición del acto jurídico, desarrolla filosóficamente los términos de esa definición: *a*) Acto de la voluntad. *b*) Acto externo. *c*) Ordenado a producir determinados efectos jurídicos. *d*) Dentro de las condiciones requeridas por la ley, Y a través de la declaración de estas ideas se van tocando las cuestiones filosóficas y psicológicas relacionadas con ellas, registrando las teorías y opiniones más importantes y dándose la solución que parece más pertinente. El corolario de esta introducción señala los vicios que pueden afectar a un acto jurídico y a las fuentes de los mismos, y reseña la variada terminología con que se trata esta cuestión en las principales naciones y por juristas de ellas. Aquí aparece ya la dificultad de la cuestión, que en algunos puntos llega casi a contradicción de la terminología, como cuando se pregunta en qué consiste la entidad del acto inexistente y si se puede decir con propiedad que un acto por ser inexistente es nulo o está viciado. El autor, con gran competencia, partiendo del concepto que, con otros tratadistas, juzga más común por su significación, el término "vicio", expone un cuadro detallado de vocablos empleados para designar las distintas especies y subespecies de actos viciados.

En la primera parte de la obra el autor estudia los cuatro Códigos civiles mencionados, no de un modo casuístico, sino procurando extraer la teoría que

informa cada Código. Para ello le sirven de guía los más ilustres comentaristas de las mencionadas naciones. El resultado general es que en ningún Código hay una teoría definida con toda exactitud, pues las disposiciones legales y los términos empleados dan base para diversas interpretaciones. Esta indeterminación se da en mayor grado en el Código francés, El Código alemán representa ya un notable progreso sistemático de unificación y a la vez diferenciación. Lo mismo se puede decir del Código italiano de 1942, producto de una concienzuda elaboración de los tratadistas italianos. En este Código se pueden distinguir las tres especies de nulidad, anulabilidad e ineficacia, con sus correspondientes subespecies. En el Código español encuentra las especies de inexistencia, nulidad, nulidad sanable, anulabilidad, aparte de los vicios de procedimiento.

El Código de Derecho Canónico presenta una silueta orgánica más definida, por el empleo de un solo término genérico, el término de "nulidad". No obstante, el cuerpo legal eclesiástico reconoce el fenómeno de la inexistencia del acto jurídico. El autor distribuye la doctrina en cuatro capítulos, correspondientes a la nulidad del matrimonio, la nulidad por falta de licencia, la nulidad en el proceso canónico y los criterios de nulidad en el Código de Derecho Canónico.

Tal es el contenido de este estudio filosófico y jurídico. La conclusión explícita que deduce el autor es la dificultad de encontrar términos de suficiente universalidad para expresar todos los actos, o intentos de actos jurídicos, que se frustran, y la de delimitar con toda exactitud las especies y subespecies inferiores a los tipos genéricos, dificultad, que, como asegura el P. Robleda, proviene de la misma vida real, variable, movediza e inclasificable.

Brillan en este trabajo la claridad, la erudición, la mirada adecuada del problema desde sus fundamentos filosóficos hasta sus experimentaciones legis y procesales. El problema es en sí de difícil solución; pero leído este trabajo, el lector abarca toda la extensión de la cuestión y conoce cumplidamente una institución jurídica de la que se está hablando continuamente por los filósofos del Derecho, pero que rara vez se precisa.

Aparte de la completa exposición de la parte relativa al Derecho Canónico, es notable el conocimiento que el autor revela del Código Civil italiano, de la historia de su preparación y de la literatura filosófica y exegética sobre el mismo. El estudio y crítica del Código español son relativamente pobres.

En la parte filosófica hubiéramos querido alguna más precisión en la descripción del acto humano, voluntario y libre, y de su proceso psicológico.

Afean un poco la redacción los latinismos que a veces, por el significado actual de la misma palabra en castellano, resultan del todo impropios, Así, por ejemplo, la palabra "instituto" hoy no significa institución jurídica, es decir, conjunto de normas jurídicas relativas a un mismo objeto más o menos simple o más o menos complejo, sino sencillamente, una entidad colectiva, una persona jurídica social o fundacional. También hieren los términos "procesual" y "procedura".

Pero estos pequeños lunares nada restan al valor sustancial de la obra, que

es, en el tema concreto, pero amplio y sumamente complejo que desarrolla, de gran utilidad para los profesores de Derecho, para los exegetas y para los juristas, jueces y abogados de tribunales eclesiásticos y civiles.

SALVADOR CUESTA, S. .I

ALEJANDRO, JOSÉ MARÍA, S. I.: *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.*—Publicaciones anejas a "Miscelánea Comillas", serie filosófica, vol. I, Universidad Pontificia, Comillas (Santander), 1948. 384 pp.

Para estudiar la teoría del conocimiento según Suárez no hacía falta, en rigor, aludir al nominalismo. A pesar del ambiente nominalista reinante en Alcalá y Salamanca durante los estudios de Francisco Suárez, éste, llegado ya a maestro, no cita a los nominalistas, y, en concreto, a Ockham, sino para discrepar de ellos. Sin embargo, hay una razón extrínseca que casi obliga a anteponer a la gnoseología de Suárez un capítulo aparte que le vindique de la acusación de nominalismo. Es evidente que a partir de hace unos cincuenta años se ha llevado por ciertos elementos del sector escolástico una campaña antisuareciana. Entre los cargos que se le han hecho está el gravísimo de haber reforzado la posición ockhamística y haber contribuído así definitivamente a la decadencia de la Escolástica. El P. Alejandro señala las principales manifestaciones de esa hostilidad antisuareciana simbolizadas sucesivamente en las obras de Mahieu, Maréchal y Giacon. El último representa en sus audaces y reiteradas afirmaciones sobre el ockhamismo de Suárez el culmen de la incomprensión a las posiciones epistemológico-metafísicas del Eximio. Por eso no nos extraña que el P. Alejandro cite siempre al jesuíta italiano con un poco de severidad.

Lo más valioso del libro que examinamos está en la exposición orgánica de la gnoseología suareciana.

Recogiendo elementos dispersos en las múltiples obras del Eximio ha logrado el P. Alejandro construir un tratado completo del conocimiento según Suárez, que podía servir de norma a otras monografías sobre otros puntos del pensamiento suarista.

Después de los capítulos dedicados en la primera parte a la acusación nominalista, trata el P. Alejandro en la segunda de la esencia del conocimiento poniendo como base los fundamentos de la gnoseología de Suárez—teoría del ser, constitución ontológica del individuo, naturaleza del sujeto cognoscente—. Hace resaltar la importancia que en el conocimiento atribuye Suárez a la experiencia y su influjo en la interpretación metafísica de los primeros principios, deteniéndose especialmente en el de identidad comparada por recibir alguna pequeña modalidad característica en el pensamiento de Suárez.

Al ocuparse de la esencia y valor del conocimiento, insiste sobre todo en la concepción suareciana del acto congnoscitivo como *assimilatio obiecti* y no como mera imagen del mismo. El capítulo sobre la gnoseología de la sensación es un tratado completo de la materia.

La tercera parte está dedicada al objeto del conocimiento, en la que hay que destacar la importancia que, como tesis peculiares de la gnoseología sua-

reciana, adquieren el conocimiento intelectual del singular y su teoría de la abstracción. Ellas ofrecen la única manera de eludir el subjetivismo ockhamista y el excesivo objetivismo platonizante del tomismo.

El P. Alejandro ha concebido su disertación doctoral al estilo de otras similares que se han hecho sobre otros pensadores escolásticos—Santo Tomás, Duns Escoto, Enrique de Gante, Tomás de Estrasburgo, etc.—. Pero se ha apoderado con tanto dominio del tema y lo ha organizado con tanta armonía intelectual, que bien puede considerarse su trabajo como una nueva adquisición científica en el campo de los estudios suarecianos.

Por otra parte, una gran potencia expositiva y un espontáneo instinto metodológico para plantear, desarrollar y recapitular las cuestiones, hacen que aun en los temas abstractos no se pierda la inteligibilidad y el interés.

NEMESIO GONZÁLEZ CAMINERO, S. I.

Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650. Repertorio de Fuentes Impresas. Madrid, Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Propaganda, 1948. 176 pp. y 49 láminas. 24 × 17 cms.; 45 ptas.

Para honrar la memoria del P. Francisco Suárez en el IV Centenario de su nacimiento, la Junta Nacional del Centenario organizó en el pasado mes de octubre, en la Biblioteca Nacional de Madrid, una Exposición Bibliográfica, en la cual, junto a los numerosos volúmenes escritos por el Doctor Eximio, se reunió el imponente conjunto de la producción filosófica española y portuguesa de aquella época. El presente "Repertorio de Fuentes Impresas" mira ante todo a servir de guía al visitante de la mencionada Exposición Bibliográfica. Sin embargo, para hacer su utilidad más permanente, este "Repertorio" no se limita a catalogar las obras expuestas: recoge también numerosas noticias sobre obras que en dicha Exposición no figuraron. De esta manera el presente elenco bibliográfico, aunque adolezca de lagunas y omisiones, podrá ser para los estudiosos de la historia de la filosofía española y portuguesa un útil instrumento de trabajo.

En su redacción se han observado los siguientes criterios: bajo el orden alfabético de autores, las obras están ordenadas a su vez cronológicamente, según la data de aparición de las primeras ediciones. Atendiendo en particular al interés del investigador español, se hace en muchos casos especial referencia de las ediciones existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid, sin pretender empero dar cumplida noticia absolutamente de todas las ediciones de una misma obra en dicha Biblioteca existentes. Para las ediciones no existentes en esa Biblioteca, el "Repertorio" remite a las Bibliografías más autorizadas. En él también se hace referencia de las ediciones de filósofos clásicos aparecidas en España y Portugal durante el período de 1500 a 1650.

De acuerdo con el título de "Repertorio de Fuentes Impresas" de la filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650, el presente elenco reseña numerosas obras de contenido no estrictamente filosófico: tales son los libros teológicos en él incluídos. El lector reconocerá fácilmente la bien fundada razón de la inclusión de estas obras: superfluo nos parece insistir en su gran

valor como fuentes del pensamiento filosófico español y portugués, en especial por lo que a la especulación escolástica se refiere. La omisión de esas obras nos llevaría a excluir de nuestro elenco eminentes teólogos que, no obstante no haber dejado producciones de pura filosofía, merecen sin duda figurar, y en puesto de honor, en la historia de la filosofía española y portuguesa del período reseñado.

Hace la presentación del "Repertorio" el P. Ramón Ceñal. En su composición han trabajado fervorosamente los señores bibliotecarios de la Biblioteca Nacional D. Eduardo Ponce de León, D. Florentino Zamora, D. Antonio Sánchez, D. Justo García Morales y D. Luis Artigas. La parte artística ha sido pulcramente realizada por la Sección de Plástica de la Dirección General de Propaganda.

R. C.

HEIDEGGER, MARTÍN: *De l'essence de la vérité*. Traduction et introduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Louvain, E. Nauwelaerts, Editeur, 1948. 108 pp. 19 × 12 cms. 45 fr. b.

En la primera edición de este opúsculo (*Vom Wesen der Wahrheit*, Francfort a. M., Vitt. Klostermann Verlag, 1943, 8.°, 32 págs.). Heidegger advierte que la presente comunicación *Sobre la esencia de verdad* fué desarrollada en forma de conferencia pública en 1930 en Bremen, Marbourg a. L. y Freiburg a. Br., y en 1932 en Dresde. Los autores de la traducción francesa han podido recurrir al mismo Heidegger para el esclarecimiento de dudas y obscuridades del texto alemán. Su labor en todo momento ha sido ardua y difícil en grado sumo. El verbo de Heidegger, ya de ordinario tan rebelde a la versión en lengua extraña, es aquí particularmente conciso y original: para llevar a cabo su trabajo han tenido los traductores que luchar de continuo con esta incesante y personalísima altivez del léxico heideggeriano. De la preparación de los traductores para tal empresa, tenemos ya preclaros testimonios. De Alfonso de Waelhens conocemos su magnífica obra *La philosophie de Martin Heidegger* (traducción española por R. Ceñal, Madrid, 1945), que es hasta ahora una de las más autorizadas interpretaciones y críticas de la obra del filósofo alemán.

La importancia del escrito que ahora presentamos es grande: es el primero propiamente filosófico que ve la luz pública después de *Was ist Metaphysik?* que apareció ya hace dos décadas, en 1929. El presente opúsculo ofrece en el tema que expone una importante evolución respecto de lo que sobre el mismo problema Heidegger sostuvo en sus obras anteriores. La medida exacta de esta evolución no es fácil de determinar, porque de *Vom Wesen der Wahrheit* sólo conocemos la redacción publicada en 1943, que sirve de base a la presente traducción francesa, redacción que ofrece probablemente retoques tal vez substanciales del texto primitivo leído por Heidegger en 1930.

Los traductores, en valiosísima introducción al texto de la conferencia, nos dan preciosos informes sobre la referida evolución, que descubre *Vom Wesen der Wahrheit* respecto de las obras anteriores de Heidegger, en parti-

cular de *Sein und Zeit*. Este libro y el nuevo opúsculo están de acuerdo en afirmar que la conformidad del juicio con su objeto (*adaequatio intellectus cum re*), en la cual ponían los clásicos la esencia de la verdad, no podrá ser sino relativa a ciertos aspectos de la cosa conocida. La cuestión es saber cómo esa conformidad es posible ontológicamente. Cuestión que por ser *ontológica* no puede ser resuelta sino por el examen de la estructura del ente que juzga y del que es juzgado. La conformidad en cuestión prerrequiere que el existente que es juzgado se muestra tal como es en sí mismo y que yo lo pueda descubrir como tal. El juicio, pues, tiene su raíz en esta actitud que mira a descubrir el existente o, según la terminología de *Vom Wesen der Wahrheit*, a dejarle ser (*Seinlassen*). Pero en *Sein und Zeit* se planteaba el problema de la verdad a partir del hombre, del *Dasein:* era éste el fautor de la verdad; el *Dasein* era el existente privilegiado dotado del mágico poder de extraer del caos original los existentes-cosas, de infundirlos una luz, una verdad, que en sí no poseen. Ahora, en *Vom Wesen der Wahrheit*, superando la analítica existencial del *Dasein*, Heidegger estudia directamente la relación del ente, en cuanto cognoscible y conocido con la *estructura indiferenciada del Dasein*. Esta relación original significa que el hombre está esencialmente *junto* a las cosas, porque es precisamente un ente *ex-sistente*, es decir, un ente cuyo ser consiste en encontrarse siempre fuera de sí mismo. Claro es que estar *junto a* las cosas no expresa meramente un modo local de posición, sino que tiene un sentido rigurosamente ontológico: significa que el hombre comprende las cosas, está abierto a la patencia de ellas, precisamente porque está dotado de *existencia*. Así, pues, la posición actual de Heidegger no está expuesta a la acusación idealista formulada contra *Sein un Zeit*. La existencia del hombre es, ciertamente, constitutiva de la verdad, pero esto no significa que el hombre cree la verdad: significa que el hombre es formalmente fuente de la verdad, si es necesario, para que algo sea verdad, que se dé un ser relevante, es decir, un ente que no esté replegado sobre sí mismo, sino que sea capaz a la vez de ser sí mismo y estar fuera de sí, proyectado hacia algo... Poner en claro este poder revelador del hombre es el empeño principal de Heidegger en este nuevo escrito.

Aunque breve y conciso en extremo, no es fácil dar fiel noticia de la argumentación de este opúsculo en la obligada estrechura de una recensión. Heidegger comienza por declarar cómo la esencia de la verdad no está en la adecuación de un conocimiento a la cosa conocida, sino en la identidad de la revelación y lo revelado. De aquí deduce que la esencia de la verdad es la *libertad*, puesto que ésta es el acto de *dejar ser* (*Seinlassen*) el existente por la revelación o el descubrimiento. Pero esta revelación va siempre acompañada de un ocultamiento o disimulación. En efecto, ocupado inmediatamente con la revelación o descubrimiento de los existentes singulares y concretos de su propio y más cercano mundo, el *Dasein* se oculta el ser en su totalidad. El *Dasein* es así, a la vez, verdad y no verdad, claridad y errancia. La filosofía es el único modo de superar la disimulación y la errancia, descubriendo precisamente este ser necesario de la errancia, congénita a la verdad. Todo esto, ya en sí bastante sibilino, se cierra con este párrafo final, que traducimos a la letra: "El presente ensayo conduce la cuestión de la verdad más allá de los límites tradicionales de la concepción común y ayuda a la reflexión a pregun-

tarse si la cuestión de la esencia de la verdad no debe ser, al mismo tiempo y originariamente, la cuestión de la verdad de la esencia. Pero bajo el concepto de "esencia" la filosofía piensa el ser. Reduciendo la posibilidad interna de la conformidad de un juicio a la *libertad ex-sistente* del dejar ser reconocido como su "fundamento", situando a la vez el origen de la esencia de este fundamento en la disimulación y la errancia, hemos querido indicar que la esencia de la verdad no es la "generalidad" vacía de una universalidad "abstracta", sino al contrario, qué es lo Unico disimulado de la historia, la única ella misma que descubre el "sentido" de lo que llamamos el Ser y de lo que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como el ente en su totalidad."

Una crítica del pensamiento de Heidegger en el presente opúsculo, para tener pretensiones de objetividad bien fundada, exigiría un análisis y exposición de amplitud que en esta sección de PENSAMIENTO no se nos concede. Sólo nos limitaremos a notar que Heidegger, a fuerza de buscar el ser y la verdad en su más original manantial y fuente, parece perder de vista que la ciencia del ser no puede contentarse con ser esa pura propedéutica, lo único hasta ahora por él realizado: tanto más si la tal propedéutica, flotando siempre en lo inefable, ve en toda afirmación y en todo avance hacia un posible mundo de realidades un peligro insoslayable de disimulación y ocultamiento del verdadero Ser. Pero lo más grave es que la propedéutica heideggeriana no se mantiene en lo inefable; dice cosas en las cuales es muy posible que se cumpla a la letra su tesis de la mutua imbricación de verdad y no-verdad, con la inevitable victoria de esta última, pues del maridaje de la verdad y el error no puede esperarse otro fruto que la contradicción y el absurdo.

RAMÓN CEÑAL.

PLANCHARD, EMILE: *A Pedagogia escolar contemporânea.* Segunda edicão ampliada. Coimbra. Editora. 1946, VII-432 pp. 11 × 18 cms.

PLANCHARD, EMILE: *La culture générale chez les étudiants.* Coimbra, 1947, 60 páginas. 19,50 × 11 cm.

FÁBREGAS PEDRALS, PEDRO: *Contribución al estudio de la capacidad estimativa de los valores estéticos.* Barcelona, 1945; 16 pp. 19 × 13 cms.

PACIOS LÓPEZ, ARSENIO: *Filosofía de la educación.* Misiones Pedagógicas. Instituto San José de Calasanz, C. S. I. C. Madrid, 1947; 337 pp. 15 × 10 centímetros.

ERNEST NICOLE, J.: *Normal and abnormal Psychology.* A Précis for Junior Students, Nurses, Occupational Therapists, Welfare Workers and others. London, 1948; 96 pp. 18,50 × 11 cms.

VAN DER VELDT, JAMES A., O. F. M.: *Cuestiones de Psicología.* Instituto San José de Calasanz. C. S. I. C. 1947; 106 pp. 16,50 × 10 cms

Agrupamos en una misma reseña los seis libros que acabamos de mencionar, porque, aunque muy diversos entre sí, por razón de su volumen y con-

tenido, y de muy distinto mérito desde el punto de vista científico, convienen todos, sin embargo, entre sí en referirse de alguna manera a la ciencia y arte de la educación.

Los dos primeros son obra del eminente y prestigioso profesor belga de la Universidad de Coimbra el doctor Blanchard, hombre formado en Lovaina, y, a juzgar por sus obras, muy bien informado del estado actual de la ciencia pedagógica y muy ejercitado en la investigación científica de los problemas de la educación.

El tema del primero de los dos libros de este insigne profesor, titulado *La pedagogía contemporánea,* no puede menos de ser de sumo interés para todo educador consciente y aun para todo hombre culto que, por serlo, no puede menos de tener empeño en estar bien informado del prodigioso y complicadísimo movimiento pedagógico de nuestros días. No es fácil para el que expresamente no haya seguido con prolijo estudio y durante mucho tiempo la trayectoria de este movimiento, orientarse pronto a través de la enmarañada selva de la abundantísima literatura pedagógica actual. Se encuentran, sin duda, exposiciones magistrales de peculiares sistemas de enseñanza y de educación, y tratados que se refieren a aspectos parciales de la misma o de las ciencias con ella relacionadas. Pero el que pretenda formarse una idea de lo que es la Pedagogía corre el peligro de dar con libros que lo mismo podrían haberse escrito en nuestros días que en el siglo XIX; o que de tal manera presentan los adelantos modernos que hacen tabla rasa de todo lo antiguo. El autor, justo apreciador de los verdaderos adelantos de la Pedagogía moderna inspirada en los más recientes estudios experimentales, lejos de suponer, como muchos, que media un abismo infranqueable entre ellos y la Pedagogía antigua, después de afianzar los principios inconmovibles de ésta, se esfuerza por completarla con todo lo aprovechable de la moderna investigación. Como dice muy bien, sin la tradición es imposible el progreso.

Inspirado en este prudente y acertadísimo criterio, entra el autor en el campo de la Pedagogía moderna, de la que presenta una visión de conjunto muy precisa y muy clara. La obra se divide en tres grandes partes. En los cinco capítulos de la primera titulada *El contenido de las ciencias pedagógicas,* establece los principios por los que toda buena Pedagogía ha de regirse, y a la luz de los cuales hay que juzgar las modernas innovaciones de las que se ocupa largamente en los nueve capítulos de la segunda parte bajo el título *Balance actual de la Pedagogía científica.* La tercera parte, que se distribuye en otros cinco capítulos, está dedicada a la *práctica escolar actual.*

No parece haber sido intención del autor la de escribir un tratado sistemático de Pedagogía, dándole aquella unidad y consistencia que para ello sería necesaria; pero su obra contiene ordenadamente dispuestos abundantes materiales, aptamente clasificados, para poder proceder con seguridad a una perfecta sistematización. Termina la obra con un copioso apéndice de bibliografía e información.

Aunque todo español medianamente culto puede sin gran dificultad leer el portugués (tenemos entendido que la obra existe también en francés), mucho sería de desear que se procediese a una versión castellana de tan interesante obra.

El segundo de los libros mencionados del mismo autor es una investiga-

ción experimental muy digna de aprecio, encaminada a medir lo que en general se designa con el nombre impreciso de cultura general por medio de la aplicación de dos cuestionarios: uno directamente dirigido a la información o inventario de conocimientos del sujeto y otro al grado de su inteligencia general. Ambos cuestionarios se publican íntegros en un apéndice final. En el cuerpo de la obra, después de discurrir muy acertadamente sobre la noción de cultura general y sobre la posibilidad de medirla por procedimientos experimentales en un sujeto concreto, el autor explica el punto de partida y la técnica de su investigación, realizada en 69 estudiantes universitarios y normalistas; presenta los resultados de conjunto por él obtenidos, recoge los comentarios de los examinados y procede a un detenido análisis de los resultados obtenidos a propósito de cada uno de los diez capítulos de que consta el primer cuestionario. Termina con una serie de siete atinadísimas conclusiones y sugestiones, que por brevedad dejamos de mencionar, aunque nos parecen del todo acertadas, sobre los defectos observados en la cultura general de los estudiantes universitarios, sus causas y los medios para remediarlos.

Presentamos en tercer lugar al lector el folleto, pulcramente editado e ilustrado, del profesor Sr. Fábregas Pedrals, en el que se propone construir un *test* que pueda ser utilizado para la medición de la capacidad de apreciar los valores estéticos de obras artísticas pictóricas para fines psicotécnicos, y al mismo tiempo como un método para estimular y perfeccionar estas capacidades en los alumnos de la escuela primaria en sus grados superiores. Consiste la prueba en un cuestionario que consta de seis capítulos, de los cuales los cinco primeros contienen preguntas sobre distintos aspectos estéticos de dos grandes cuadros simultáneamente propuestos al sujeto: el de *La Anunciación*, de Filippo Lippi, y el de la *Mujer rezando*, de Nicolaes Maes. En el sexto capítulo se emplean diez cuadros distintos, de cada uno de los cuales el examinado ha de decir a cuál de los dos anteriores, uno clásico y el otro barroco, pertenece. Detalla el autor las respuestas posibles y el valor numérico que a cada una hay que dar para su valorización; pero no expresa los resultados obtenidos ni procede a un estudio estadístico de ellos, que sería absolutamente necesario para una graduación del *test*, que sin ella es inutilizable como tal. Puede, con todo, el ingenioso procedimiento del autor emplearse como un estímulo para desarrollar la capacidad artística del alumno, y en este sentido es muy digno de alabanza y está lleno de sugestiones de lo que puede un maestro inteligente y estudioso realizar en otros sectores de la educación artística y de cualquiera otro de la formación de los alumnos. Es un trabajo que mereció el premio en el concurso de 1943 de la Sociedad Económica Barcelonesa de Amigos del País.

El título de la obra del doctor Pacios López, catedrático de Filosofía del Instituto de Cáceres y profesor de Filosofía de la Educación en la Escuela del Magisterio, podría dar a entender que se trata en ella de filosofar sobre los distintos aspectos de la educación, a la manera como lo hacen otros autores, como, por ejemplo, Hovre. El autor, sin embargo, aunque no deja de hacer algunas aplicaciones de la doctrina que expone a la educación, parece haberse propuesto, ante todo, dar a los estudiantes del Magisterio las nociones de Filosofía que su formación requiere. Es, en efecto, esta obra, ante todo, un texto de Filosofía elemental, en el que con gran claridad, precisión y excelente cri-

terio, conforme con la filosofía tomista, se dan aquellas nociones de Lógica, de Metafísica ontológica, teológica y crítica y de Etica (tal es la división del libro en cinco partes), que la cultura general del maestro reclama. Diríamos que es un texto didáctico completo en su género si no omitiese en absoluto todo lo que se refiere a la Filosofía natural (Cosmología y Psicología), que no es menos necesaria a la cultura filosófica del maestro, y que en modo alguno puede sustituirse por el estudio de las ciencias naturales positivas o de la Psicología experimental. Especialmente sobre la vida y la constitución esencial de la vida humana hay cuestiones filosóficas que ningún maestro puede ignorar sin grave detrimento de su formación. Si se añadiesen estas cuestiones, no dudaríamos en recomendar este texto como excelente para las escuelas del magisterio.

La obrita de Ernest Nicole sería una preciosidad, por su claridad y precisión, si no estuviera afeada con gravísimos errores, en los que el autor, superintendente del Hospital Mental de Winwick, incurre, sin ninguna necesidad para el fin que pretende, y, al parecer, por influencia del medio ambiente y por ignorancia de la verdadera doctrina, compatible con todo cuanto acertadamente dice. En los cinco capítulos de la primera parte trata de la Psicología (su objeto, la base innata de la conducta, las modificaciones del instinto, los procesos mentales superiores, la personalidad y el carácter). En los seis capítulos de la segunda parte se ocupa de Psicopatología (causas de los desórdenes mentales, represión y formación de síntomas, psicoanálisis de Freud y escuelas de ella derivadas, el factor mental en las enfermedades somáticas y las diversas ramas de la psicología aplicada). Todo ello de un modo asequible a las personas no especialistas en Psicología, a las que dedica el libro, que puede ser útil también para todo el que haya de actuar, no sobre un material inerte, sino tratando con hombres. Para ello no tenía necesidad alguna de profesar las anticientíficas doctrinas del materialismo, del determinismo, del transformismo y los desplantes más monstruosos del freudismo, sobre todo en materia de moral y de religión, de la que trata bajo el título de *mysticism*.

Terminamos esta recensión con la de la obra del eminente psicólogo franciscano P. J. A. Van der Veldt, *Cuestiones de Psicología*, en la que se explanan, desde un punto de vista estrictamente experimental, seis temas, algunos de los cuales son fundamentales para la Pedagogía. Estos temas son: la trasferencia de los conocimientos, las funciones de la memoria, las aptitudes fundamentales del hombre, los motivos del aprender, consideraciones teóricas sobre las emociones y la terapéutica educativa. Son las lecciones que el autor profesó en la II Reunión de Estudios Pedagógicos, celebrada en la Universidad Internacional de Santander durante el mes de agosto de 1946; y el libro va prologado por el Dr. D. Víctor García Hoz.

Entre todas estas cuestiones, la primera nos parece ser la de más trascendencia para la Pedagogía. Su solución desacertada por parte de psicólogos experimentales de mentalidad asociacionista, sensista y materialista ha dado lugar a sistemas de enseñanza y educación que han hecho verdaderos estragos. El autor, a la luz de una psicología experimental más actual y mejor fundada, sale en defensa, con armas en ella templadas, de la manera de proceder tradicional, demostrando su fundamento científico y su conformidad con la verdadera psicología experimental. Por esta razón la publicación de este trabajo por

el Instituto San José de Calasanz de Pedagogía nos parece en gran manera provechosa y oportuna. Sólo tenemos que lamentar que la lectura de este libro resulte a veces pesada y algo oscura, debido, sin duda, a la falta de dominio de la lengua castellana del autor, no a su mentalidad o modo de concebir, ya que en otras obras suyas que nos son bien conocidas, como *L'apprentisage du mouvement et l'automatisme*, escrita en francés, y la magnífica introducción latina a la psicología, *Prolegomena in Psychologiam*, se expresa con una claridad diáfana que nada deja que desear.

F. M. PALMÉS.

HOCK, CONRADO: *Los cuatro temperamentos* (Trad. de T. Maes, C. ss. R.). Editorial Difusión, S. A. Buenos Aires. 96 pp. 13,50 × 9 cm.

Es un opúsculo en el que se catalogan las maneras de reaccionar que comúnmente se atribuyen a la clásica división de los temperamentos: el colérico, el sanguíneo, el melancólico y el flemático. El autor no distingue entre temperamento y carácter, y se abstiene en absoluto de toda consideración teórica. Después de describir, siempre de un modo vulgar y nada científico, las cualidades buenas y malas de cada uno de estos grupos, hace algunas ligeras indicaciones sobre el modo de haberse con ellos en orden a la educación y a su dirección espiritual.

F. M. PALMÉS.

BONAVENTURA, ENZO: *Introducción al psicoanálisis* (trad. del italiano por J. G. de Luaces). Editorial Apolo. Barcelona. 319 pp. 14 × 9 cms.

Muy bien ha realizado el autor el fin que se proponía al escribir este libro, en el que no pretende más que dar una idea breve y clara de lo que es el psicoanálisis de Freud, no a técnicos y especialistas, sino a las personas cultas en otras materias que deseen saber algo de lo principal en que consiste la doctrina freudiana. A la exposición de ésta dedica los ocho primeros capítulos, y el nono a los de los psicoanalistas disidentes, con el laudable propósito de ser en ella objetivo.

No vemos inconveniente en admitir que lo es, si por exposición objetiva se entiende la que se abstiene de toda crítica y se concreta solamente a proponer el pensamiento de Freud. Nos parece, sin embargo, esta exposición en gran manera benévola; y en este sentido ya no merece tanto el título de objetiva. El autor, en efecto, se esfuerza por interpretar en buen sentido las aserciones de Freud, atribuyendo con frecuencia a malas interpretaciones de sus discípulos lo que con buen criterio le parece mal probado e inaceptable. Se queda uno con la impresión de que el autor es un entusiasta de la doctrina del célebre psiquiatra vienés, en la que, sin embargo, reconoce grandes defectos. Los formula en el capítulo X y último del libro, en el que con mucho acierto, aunque con una moderación que nos parece excesiva, hace constar que le es imposible seguir a Freud en su hipótesis sobre el origen del Super-Yo, de los sentimientos morales y de la religión; y que su obra *Totem y Tabú*, en la que las audacias y fantasmagorías de Freud llegan a su grado máximo, es una de las más flojas. En suma: la exposición es clara, inteligible para todos

por evitar tecnicismos arbitrarios y maneras de hablar exóticas para expresar conceptos que sin ellas pueden darse a entender; pero desde el punto de vista de la crítica la tenemos por insuficiente.

F. M. PALMÉS.

ADRIÁN, E. D.: *La base de la sensación* (versión española por el Dr. F. Grande Cobián). Espasa-Calpe. Madrid, 1947, 110 pp. 17 × 10 cms.

Advierte el autor en el prólogo que tal vez el título de su obra pueda parecer demasiado ambicioso, por lo que se refiere a la sensación, a la que dedica solamente el capítulo V y último, bajo el título *Impulsos nerviosos y sensación*. En él, después de haber expuesto minuciosamente y con numerosos gráficos el resultado de sus experiencias sobre aquéllos, sólo "de una manera breve y tímida"—son sus palabras—trata de las relaciones entre lo que él llama "el mensaje del nervio sensitivo y la sensación producida en la conciencia". "Brevemente—añade—; porque la relación es simple, en cierto modo; y tímidamente, porque el problema de la conexión entre el cerebro y el espíritu es tan enigmático para el fisiólogo como para el filósofo."

No tenemos inconveniente alguno en admitir que sea relativamente simple lo que, de orden puramente físico y por procedimientos físicos. pueda observarse en el proceso de la sensación, que va desde la excitación del estímulo físico que obra sobre los órganos sensoriales, hasta que se presenta la sensación en la conciencia superior del hombre que la percibe y por introspección, o sea reflexionando, es capaz de observarlo. Lo que por los métodos del autor puede observarse consiste solamente en cambios de potencial eléctrico de las fibras nerviosas convenientemente excitadas que van a parar a los centros cerebrales. No tenemos inconveniente alguno en admitir el mérito extraordinario de estos métodos y de las conclusiones a que llega el autor, aunque acerca de esto no nos sentimos capacitados para juzgar por ciencia propia, y nos remitimos al parecer de los doctores Germain y Sacristán, que lo ponderan en su prólogo.

Pero nos es difícil admitir que lo observado por el autor sea todo lo que ocurre en el trayecto que va desde la excitación periférica por un agente físico y la aparición de una sensación a la conciencia; y, por tanto, que ello en realidad sea tan simple como el autor supone.

Trátase, en efecto, de un proceso no puramente físico, sino vital, que no puede reducirse a una metra transmisión de un mensaje por medio del flúido eléctrico al espíritu para servirnos de la terminología inexacta del autor—, como la que tiene lugar a través de alambres telefónicos. Proceso vital que, iniciado por una reacción del órgano sensorial vivo no es ya de orden puramente físico, sino fisiológico (bioquímico o biofísico, según los diversos órganos sensoriales), por el que la energía puramente física procedente del exterior es ya transformada y elevada a una manera de ser y de obrar superior; proceso también que, a medida que avanza, va pasando por distintas fases cada vez más complicadas y elevadas de orden ya psicofisiológico antes de llegar a la conciencia del yo, que la percibe y sobre ella reflexiona.

Admitimos también que la conexión entre el cerebro y el espíritu es siempre enigmática aun para el filósofo, cualquiera que sea la teoría que profese. Pero añadimos que el enigma de la percepción sensible más rudimentaria, y con mayor razón la de la percepción perfecta de cualquiera de los objetos que se presentan a la conciencia con

motivo de una simple excitación periférica de nuestro sistema nervioso por un agente físico del mundo exterior, es no solamente enigmática, sino que constituye un enigma imposible de descifrar si se parte del supuesto, que parece ser el del autor, de que todas las actividades que se desarrollan en el sistema nervioso antes de llegar a la conciencia son de orden puramente físico.

Se establece entonces una verdadera dualidad y aun un antagonismo irreductible sin paso posible alguno entre lo extenso y lo simple; entre lo material y lo espiritual; entre lo puramente físico o fisiológico (entendido como explicable por solas fuerzas de orden puramente físico) y lo psíquico; entre las actividades e inmutaciones puramente físicas o químicas del sistema nervioso y en especial del cerebro y la conciencia con que el yo se da cuenta perfectamente de una sensación o percibe intencionalmente un objeto material del mundo exterior.

De ahí las exageraciones materialistas del behaviorismo, que en su forma más radical llega a negar el hecho más evidente de todos, que es la conciencia, o las del idealismo, que reduce toda la realidad a sola ella. Este falso dualismo, que coincide con el de la concepción anticientífica que de la constitución del hombre se forma el vulgo, y que filosóficamente es el mismo error platónico o cartesiano, es la que, desgraciadamente, adoptan muchos hombres eminentes en las ciencias positivas, que por más que blasonen de positivismo y de querer prescindir de toda metafísica (equivocadamente confunden la metafísica con toda la filosofía), no dejan de ir guiados en sus investigaciones por alguna doctrina vulgar o filosófica, al menos inconscientemente admitida.

Esto, si no nos engañamos, es lo que le ocurre al autor cuya obra consideramos. "Si nos colocamos—escribe (p. 99)—en el ala derecha de los idealistas, podemos pensar que las fibras nerviosas y los impulsos nerviosos son ideas y, por tanto, constituídas del mismo material que las sensaciones que producen. Pero si habiendo penetrado en la metafísica no hemos conseguido adoptar nunca una concepción firme, habremos de admitir que nuestras sensaciones son hechos que hay que tener en cuenta, y de tal naturaleza que es muy singular que sean "causados" por cambios químicos y físicos del cerebro."

Ni uno ni otro. A uno de estos dos extremos absurdos lleva lógicamente todo dualismo exagerado acerca de la constitución esencial del hombre; pero no el dualismo moderado propio de la teoría aristotélico-escolástica, verdadero monismo dualista o dualismo monista, que aunque admite que el hombre se compone de dos realidades: la materia y el alma espiritual, impropiamente llamada espíritu, afirma con todo resueltamente la estricta unidad del hombre, que no es más que una substancia, una naturaleza y un supuesto o persona, cuyas actividades, aunque múltiples y muy diversas, funcionan, sin embargo, por lo menos en el hombre normal, con perfecta armonía y unidad.

Las observaciones que acerca de la doctrina del autor acabamos de formular no implican, en modo alguno, la afirmación de que sea importuna o menos interesante la publicación de esta obra en la colección Monografías de Psicología, dirigida por los doctores Germain y Sacristán. Antes al contrario, nos complacemos en hacer constar que cuantos profesamos la doctrina psicológica aristotélico-escolástica recibimos con agradecimiento y aceptamos de buen grado todo cuanto puedan decirnos los progresos de las ciencias experimentales sobre toda clase de vida, mayormente si se trata de la vida psíquica; porque estamos firmemente convencidos que cualquier hecho científicamente comprobado cerca de ella no solamente no contradice nuestra teoría, fundada como está en la roca firme de la experiencia y de la razón, sino que con frecuencia los más notables adelantos de las ciencias experimentales vienen a confirmarla, robustecerla y completarla.

F. M. Palmés.

ZUNINI, GIORGIO: *Animali e uomo visti da uno psicologo*. Ed. Vita e Pensiero. Milano, 1947; 290 pp. 15 × 9 cms.

El libro es presentado por el P. Agostino Gemelli con un breve prólogo en el que se advierte que, por más que a primera vista parece tratar de asuntos entre sí inconexos, un hilo lógico es el que une las dos partes de que consta, tituladas *La Psicología y los animales* y *La Psicología y el hombre*. La idea directriz que en el fondo guía a Zunini es la de que los problemas fundamentales de la Psicología han de ser planteados humanamente o, como otros prefieren decir, antropológicamente. No pocas de las materias diversas tratadas en este libro están ya expuestas, aunque en un estilo más académico, en la obra de Gemelli y del mismo Zunini, *Introduzione alla Psicologia*, de la que dimos ya cuenta en un número anterior de PENSAMIENTO. Algunos capítulos de la que ahora recensionamos, como, por ejemplo, los titulados *La scuola dei pesci* e *Il mio cane*, son amenísimos y de un estilo chispeante, que hace se lean como se leería una novela. Todos contienen doctrina sólida y de gran actualidad, expuesta con diáfana claridad, sobre los aspectos más interesantes y fundamentales de la actual Psicología. Por ello podemos asegurar que no perderá el dinero ni el tiempo el estudiante de Psicología que la adquiera y la lea.

F. M. PALMÉS.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *El régimen del solitario*, por Avempace, Edición y traducción de... Madrid-Granada 1946, 185 × 86 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Escuela de Estudios Arabes de Madrid y Granada).

Gracias a la labor de D. Miguel Asín aun los no arabistas pueden hoy conocer de un modo directo el pensamiento de Avempace. Lo mejor que sobre este autor teníamos eran, sin duda, unos artículos del mismo D. Miguel en la *Revista de Aragón*. Tres tratados de Avempace, con penetrante estudio, correcta edición del original árabe y esmerada traducción al castellano, aparecieron en la revista *Al-Andalus*, donde existen además otros artículos sobre el mismo tema. Hoy poseemos, además, *El régimen del solitario*. Es esta obra de sumo interés, tanto por las indicaciones sobre la posibilidad y el modo de la unión del entendimiento agente con el hombre como por el proceso, que describe Avempace, de las formas espirituales que constituyen el andamiaje psicológico sobre el que se construye todo el código de normas morales y ascéticas que el solitario ha de observar. Otros muchos puntos son de especial interés, y el autor, en un breve proemio, da idea exacta de ellos, así como de la obra total de Avempace. La nitidez, elegancia y claridad de la edición que reseñamos, contrastan con las incorrecciones y confusiones que sabemos contiene el manuscrito original. La versión castellana está muy suficientemente ilustrada, ya que apenas hay alusión a autor cuyo nombre y obra no se indique en las notas, y son muchas las veces en que se nos explica la razón de ciertos términos. Las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y de Granada pueden

sentirse satisfechas con esta publicación, y nada es más de desear que el que prosigan una empresa tan felizmente comenzada y publiquen las demás traducciones que D. Miguel dejó preparadas y anotadas.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

STANLEY JEVONS, W.: *Los Principios de las Ciencias. Lógica del método científico*. Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1946. 420 pp. 22,5 × 14,5 cms.

Una de las disciplinas que en nuestros días cuenta ya con carta de ciudadanía dentro de los estudios filosóficos es la llamada *Lógica simbólica* o *Logística*. Lo curioso es que estando actualmente esta ciencia en mantillas, en vías de formación, ya tenga, sin embargo, ante sí una larga y accidentada historia.

Pues bien, el libro que presentamos tiene mucho interés precisamente para los especialistas de Lógica simbólica y su historia. Si prescindimos de los antepasados remotos (que nos llevarían a Leibniz, Ramón Lull y al mismo Aristóteles) para detenernos en el siglo pasado (cuando propiamente fraguó con éxitos positivos la Lógica simbólica), nos encontramos con unos hombres que han señalado un importante hito en la moderna evolución de estos estudios. Tales son, por ejemplo, G. Boole, con sus *The mathematical analysis of Logic*, 1874, y *An investigation of the laws of thought*, 1854, y A. de Morgan, con su *Formal Logic*, 1847. Pues bien, aunque menos importante que los mencionados autores, hay que colocar, no obstante, al lado de ellos a W. Stanley Jevons, que escribió numerosas obras, y entre ellas ésta que salió por primera vez en 1873.

Hace poco (1941) "Pegaso" (Editorial Revista de Derecho Privado) publicó vertida el castellano una *Lógica* de Jevons; ahora es la Espasa-Calpe quien nos da *Los Principios de las Ciencias*. En ella encontrará el que sienta curiosidad por los estudios lógicos la declaración de curiosas etapas que ha sido preciso recorrer para que llegásemos a la ciencia lógica de hoy día. Es verdad que estas etapas ahora ya están definitivamente superadas, pero no deja de tener un gran interés su estudio y conocimiento. Es, por ejemplo, muy curioso observar el apasionamiento con que nos habla Jevons de su "Máquina Lógica" (hoy día arrinconada ya en los museos), que pretendía ser una especie de máquina de calcular, que con veintiuna teclas razonaba: "Al desarrollar una proposición mediante las teclas, la máquina analiza y difiere el significado de ella y se carga con el conocimiento contenido en esa proposición. De acuerdo con ello, es capaz de dar como respuesta una descripción cualquiera de un término o clase, en tanto es provista por la proposición, de acuerdo con las leyes del pensamiento. De este modo la máquina encierra un verdadero sistema lógico" (página 97). También es curioso observar el simbolismo, entonces naciente apenas, pero de cuyas raíces se han ido formando por evolución y perfeccionamiento los sistemas modernos de notación de Russell-Whitehead, y también puede decirse de Hilbert.

Es, además, una nota simpática encontrarse con que un hombre de tan vasta cultura como Stanley Jevons, y rodeado del deprimente ambiente heredado de fines del siglo XVIII, no obstante admite concienzudamente la existencia de Dios, su intervención en el mundo, la libertad, etc. Su ciencia no se "agotaba" con el frío mecanismo calculador de la Lógica de las ciencias.

Por último, merecen atención también otros muchos capítulos de la obra, que si bien no se refieren tan directamente a la Lógica Combinatoria, tienen, no obstante, gran interés para la historia de la Lógica en general.

Tales son, por ejemplo, los del cálculo de probabilidades, inducción, cálculos aproximativos, etc., que han de intervenir en una Lógica que se aplique a las ciencias.

Hemos de felicitar a la Editorial Espasa-Calpe, de que en vez de seguir la ruta cómoda de los éxitos editoriales fáciles nos ofrezca obras como ésta, de fondo e investigación, muy útiles para los eruditos, y que, si no es a través de traducciones españolas, difícilmente serían asequibles para nuestro público.

J. Roig Gironella.

Federici, Giulio Cesare, S. I.: *Il principio animatore della Filosofia Vichiana.* Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae (1947). VII, 227 pp. 23 × 16.

Diríase que la desgracia ha perseguido al fecundo filósofo italiano Juan Bautista Vico en su trabajosa vida y después de su muerte. Su espíritu, revelado en sus escritos, no fué comprendido por sus contemporáneos y ha sido tergiversado y mal interpretado por muchos de sus comentadores. El mismo Vico dió al menos ocasión para ello con su estilo duro y poco claro, su diversidad de escritos y sucesivas correcciones; pero la causa principal debe buscarse en las ideas propias de los intérpretes y en el deseo, acaso insconsciente, de encuadrarle en la propia escuela como autorizado predecesor o convencido seguidor.

Es preciso, por tanto, llegar al verdadero pensamiento de Vico en lo que trató *ex professo*, en lo que indicó de pasada, en lo que supuso: sólo así se le podrá juzgar con fundamento, atribuirle la parte de originalidad que le corresponde, despojarle de lo bueno o malo que indebidamente se le atribuye.

Y este es precisamente el benemérito trabajo del joven profesor Julio C. Federici, S. I. Paciente y agudamente ha estudiado la interpretación idealista, muy extendida hoy por obra de sus máximos exponentes en Italia, Croce y Gentile, y ha hecho ver sus falsos e inexistentes fundamentos; ha penetrado y llegado a captar la "forma mentis" de Vico, y de este modo puede exponer el sentido recto de la doctrina viquiana en lo que tiene de accesible y en lo que se presenta de oscuro y ambiguo: "Vico por Vico" es su acertado lema, y bajo su guía nos hace ver la continuidad y coherencia de las doctrinas gnoseológicas, metafísicas, jurídicas, históricas del polígrafo napolitano y nos fija el sentido y alcance de su debatido—aunque no único—criterio de la Verdad: *Verum, ipsum factum*, en que algunos vieron al Padre del Idealismo y otros al positivo-materialista. Federici enuncia con estas palabras el fruto de sus investigaciones: "Vico no es un precursor más o menos inconsciente del Idealismo desasosegado, nebuloso, anticristiano, y por lo mismo irreal; es, por el contrario, uno de los grandes exponentes de la Filosofía humana, serena, clara, alimentada con el espíritu cristiano, y por tanto, de acuerdo con la realidad.

Además de las dotes de investigación y fina crítica ya apuntadas, se notan

en el novel autor otras de excelente expositor y maestro, como claridad, orden, interés, decisión y caballerosidad con el adversario. Pero antes de terminar nos permitimos indicarle una omisión y una afirmación que en España resaltan más, sin duda: para nada nombra—ya advierte que no cita a todos los autores que han tratado de Vico—a nuestro Balmes, que dedica dos capítulos enteros, el 30 y el 31 de su *Filosofía Fundamental*, a enjuiciar el citado criterio de la verdad de Vico, fuera de otras referencias a sus escritos, y la extraña afirmación de que Suárez es incapaz de hacer percibir a Vico la verdadera corriente aristotélica y que no le pudo presentar de lleno los principios metafísicos por "haber perdido la "vis" metafísica de la escolástica primitiva", cuando viene considerado por muchos como el reconstructor y unificador de la Metafísica de Aristóteles.

A. Fabrat, S. I.

Muñoz Alonso: *Fundamentos de Filosofía*, XV-398 págs. 22 × 16 cms. Murcia, 1947.

Muñoz Alonso es uno de los pocos verdaderos filósofos completos con que hoy cuenta la juventud española. Joven él todavía, no es ya sólo una promesa. Sus libros, sus conferencias, sus triunfales torneos, como el del último verano en la Universidad Internacional de Santander con D. Eugenio d'Ors, le erigen en indiscutible valor fructífero en la exposición, la crítica y el pensar propio filosófico. Es filósofo verdadero, no culturalista, no ensayista y teorizador de temas corticales sobre el sentido de la historia, la razón de la vida, las reacciones y depresiones de las colectividades y otras *coserías* pertenecientes al tejido epitelial y semimuerto del auténtico filosofar. Muñoz Alonso trata francamente, cuando habla y cuando escribe, cuestiones de verdadera profundidad y radicalidad filosófica. Por eso es verdadero filósofo. Por eso, y porque las trata a fondo, penetrando con su consideración en las vísceras y en la médula de los problemas, proyectando sobre ellos, con robusto sentido crítico, las soluciones propuestas por las escuelas y los sistemas filosóficos y argumentando diestramente en favor de la doctrina que le parece cierta o más probable. Y además es filósofo completo. En verdad, no se puede ser verdadero filósofo en el sentido riguroso del calificativo sin ser filósofo completo. Es decir, no se puede ser buen filósofo, de cualquier tendencia, sin tener la compleción de la filosofía escolástica. Muñoz Alonso sabe filosofía escolástica, no de oídas o por lecturas fragmentarias, sino por el conocimiento intrínseco de sus temas, de sus controversias, de sus pruebas y contrapruebas. A esto añade las erudiciones. Las dos: la clásica, preciosa, y la moderna, más barata, pero también necesaria. Por eso expone, critica y piensa con seguridad y altura de filósofo. No hay nada en su razonar que suene hueco.

Estas son las cualidades que se manifiestan en los *Fundamentos de Filosofía*. El título es el oficial de la asignatura, según la ley, en el cuadro de disciplinas de esta Facultad. El contenido, bajo un título impreciso cual éste, depende en gran parte y necesariamente del autor y profesor de la asignatura. "Fundamentos" puede significar los principios o verdades básicas de todas las

demás cuestiones que constituyen el edificio prócer de la Filosofía. Puede significar también la enumeración y breve reseña o apuntamiento de las cuestiones más importantes de toda la Filosofía, y la insinuación de sus soluciones. De ambas cosas tiene la obra que estamos juzgando. Más de lo segundo que de lo primero. Se acerca más a enciclopedia que a introducción. Sin embargo, es enciclopedia iniciadora.

En ella ha reunido la exposición sucinta de todas las cuestiones importantes que constituyen las varias disciplinas filosóficas: Lógica (formal), Noética (Lógica real y Criteriología), Metafísica, Cosmología, Psicología, Teodicea y Etica, añadiéndose en sendos capítulos los temas de la Axiología y de la Cultura.

El contenido es enjundioso, completo. Apenas se podrá pensar en cuestión importante de las que integran la totalidad del objeto de cada una de las ciencias filosóficas que no esté registrada en este libro de menos de 300 páginas de texto. En las referencias a las escuelas y teorías se consignan hasta matices derivados, concisa y brevemente, pero con tino y habilidad para proporcionar una idea clara y exacta, aunque compendiada, de los mismos.

No todo es loable en el mismo grado. Algo habrá en el libro discutible. Por ejemplo, el estilo. Y aun—lo que tiene tanta relación con él, tratándose de un libro de la finalidad de éste—las cualidades pedagógicas. ¿Qué decir del estilo? A quien esté bien versado en Filosofía, a quien esté familiarizado con todos o casi todos los temas del pensamiento filosófico antiguo y moderno le será grato ir encontrándolos, propuestos y expuestos, pensados y enfocados en este estilo o manera tan personal del autor, que los remoza, los moviliza, los agudiza con la frase corta y esmaltada, con la incidencia vivida, con el vocablo rehabilitado en su vigor etimológico, perdido o deformado por el desuso o la rutina. No es que sea del todo cómoda la lectura para el pensamiento del lector. No entran todas las ideas en su mente, como el aire libre por los pulmones abiertos. Pero las pequeñas escabrosidades de la expresión son a veces un estimulante grato de la atención y de la captación de los pensamientos, como la mínima molestia de un moderado ejercicio físico activa la circulación de la sangre.

La cosa varía un tanto si se la mira desde el punto de vista pedagógico. Aguda y certeramente, afirma el autor en la "Nota previa" de las primeras páginas que "la disciplina que profesamos es propedéutica para el escolar; para el maestro—adviértase bien—, epilogal". Pero ¿tiene siempre en cuenta en la composición del libro ambas cosas, sobre todo la primera? Creemos que en la obra hay yuxtapuestos dos modos de tratar la materia. Uno es el del puro pensador, que se deleita en examinar sabrosamente los asuntos, en recreárselos, en iluminarlos con rayos de luz de la propia mente y se entretiene en buscar, para expresarlos, fórmulas propias, no gastadas ni desgastadas, que manifiesten con viveza y plenitud la realidad y su concepto. El otro es el del profesor que compone un manual de texto para principiantes. Estos dos estilos de composición casi se corresponden con las dos secciones de tipos de letras diferentes que hay en cada capítulo. Las secciones de letra mayor son las válvulas del regustado discurrir inmanente, para sí mismo. Después, en cada capítulo, viene un largo paréntesis de austeridad didáctica, en que se exponen con sencillez y brevedad, copiosamente en cuanto al número, los "fundamentos" de la Filosofía para los alumnos. Aun esta parte no deja de reflejar influencias de la otra. Pero sobre todo en los cinco primeros capítulos, y en la primera sección de cada una de las disciplinas, parece haber tenido bastante olvidados los futuros jóvenes lectores, alumnos de la asignatura. ¡Hay tantos párrafos que a los entendidos parecerán orfebrería, pero que han de resultar de un penosísimo descifrar para los principiantes...! Recordemos, por ejemplo, el último párrafo de la página 113: "El objeto se presenta al requerimiento funcional de la peculiaridad cognoscitiva y, por ende, nada dice de su constitución a la inspección fenomenológica del conocimiento: que es, en deslinde, una actividad funcional con pretextos objetivos." Hay aquí una filigrana de exactitud que apreciará el que ya de antemano esté impuesto en el asunto; pero que al estudiante que empieza, la Filosofía le resultará un jeroglífico poco entretenido.

Más enigmático aún y más enojoso le parecerá el párrafo que precede al que hemos copiado, y es también más largo. Y ambas cualidades, la genialidad de pensamiento por una parte y el enmarañado rizo de frases por otra, aumentan cuando el escritor, ante cuestiones y temas difíciles de suyo, se enfrasca ávidamente solo con sus reflexiones, sin pensar en nadie, en sondeos, exploraciones y formulaciones personales.

Creemos sinceramente que la obra social científica, es decir, de influjo, de escuela, que podría hacer Muñoz Alonso con su talento penetrante y agudo y con su abundante erudición, sería más rápida, extensa, profunda y duradera escribiendo y hablando en un estilo que, conservando esa brillantes, exactitud y riqueza, fuera más plano y más abierto. No tiene él que recurrir, como otros llamados pensadores, a la cargazón de imágenes o al retorcimiento de la frase (de los dos tipos los hay) para dar la sensación de ciencia copiosa y de recio temperamento de filósofo.

SALVADOR CUESTA, S. I.

DE BROGIE, VITU:, S. I.: *De fine ultimo humanae vitae*. Tractatus theologicus. Pars prior. positiva. París, Beauchesne. 1948. 25 × 16 cms. VIII-300 pp.

En esta obra, densa de contenido, nos presenta el profesor de la Universidad Gregoriana y del Instituto Católico de París un tratado completo de una materia tan fundamental como es la del último fin del hombre.

Obra completa, porque considera el aspecto filosófico y el teológico de la cuestión sin disociarlos, como suele de ordinario hacerse en los tratados filosóficos, que solamente tratan del aspecto filosófico, y aún en los teológicos, que en diversos sitios suelen exponer solamente el aspecto teológico. De esa manera, el tratado del último fin del hombre queda necesariamente muy deficiente.

Después de tres capítulos de prenotandos generales: objeto del tratado, principales soluciones dadas por los filósofos de la antigüedad y por los filósofos modernos heterodoxos, divide la obra en tres secciones.

En la *1.ª sección* examina la doctrina de la Sagrada Escritura acerca del último fin del hombre. En el Antiguo Testamento no se halla una doctrina distinta y completa, por no ser necesaria para su finalidad, pero sí la encontramos suficientemente prenunciada. En el Nuevo Testamento la doctrina es terminante y clara. Para los sinópticos, el fin último es la participación de Dios, que se obtendrá en el reino escalológico. En las Cartas de San Pablo se propone la posesión de los bienes celestiales, que consiste en la unión perfecta con Cristo glorioso. Para San Juan consiste en la vida eterna, es decir, en la asimilación, dependencia y compañía con Dios y con Cristo.

La *sección 2.ª*, toda ella está dedicada a examinar la doctrina de San Agustín sobre esta materia. Se explican algunas nociones fundamentales en la Ética de San Agustín; se indica cuál es la esencia de la bienaventuranza humana, fin último del hombre, diciendo que consiste en la unión con Dios en la otra vida, unión que se verifica en la unión clara de Dios; y por fin, se considera la excelencia de la Ética augustiniana, bien que no sea completamente perfecta.

En la *sección 3.ª* desfilan ante nosotros los principales errores condenados por la Iglesia como contrarios a la verdadera doctrina acerca del último fin del hombre. Contra los que adulteran la doctrina sobre la visión divina en sí

misma se afirma que tal visión no será comprensiva, aunque sí percibirá de Dios como es en sí mismo y será proporcional a los méritos. Contra los que niegan la supernaturalidad de la visión beatífica (después de declarar de las nociones de naturaleza, de sus exigencias y de sobrenaturalidad), afirma que es doctrina de fe el que la visión beatífica excede las fuerzas de la naturaleza humana y, por lo menos teológicamente cierto, aún también las de sus exigencias.

Es, por consiguiente, teológicamente cierto que el hecho de la elevación del hombre a la visión divina no puede demostrarse en filosofía. En cambio, no puede ponerse censura teológica a la opinión que afirma poder probarse en filosofía la aptitud del hombre a tal elevación.

Contra los errores que niegan la resurrección del cuerpo—complemento material del último fin—, propone la doctrina de la Iglesia sobre la resurrección de los cuerpos. Por fin, expone la doctrina de la Iglesia contra los errores que niegan el influjo del fin último en las operaciones del hombre, condenando el quietismo.

A estas tres secciones siguen *seis apéndices*, examinándose en ellos ampliamente la noción augustiniana de naturaleza; si pudo el hombre, según la doctrina de San Agustín, no ser destinado en un principio a la divina visión; si según la doctrina de Santo Tomás y de los escolásticos antiguos la creaturas espirituales han sido elevadas naturalmente a la visión de Dios (aquí se refuta con gran cordura la doctrina reciente del P. Lubac); si la elevación del hombre a lo sobrenatural es objeto de la filosofía, entendida en sentido amplio y según una acepcion moderna. Los otros dos apéndices se refieren al cuerpo resucitado: a saber cuáles son las opiniones tolerables sobre el fundamento metafísico de la identidad del cuerpo mortal y el resucitado; y si puede atribuirse a los cuerpos gloriosos la facultad de comer y aun el pleno ejercicio de la vida vegetativa.

Libro, como se ve, denso en su contenido; sutil en el análisis; mesurado en los juicios; de vasta erudición; de dicción clara y correcta.

I. González.

Marín Cabrero, R.: *Pedagogía del Evangelio*. (C. S. I, C., Instit. "San José de Calasanz" de Pedagogía). Madrid, 1946; 20 × 14 cms.; 348 pp.

Es una tesis doctoral la que aquí se nos ofrece y la que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores, siquiera sea con algún retraso. Responde a esa dirección espiritualista de la Pedagogía, que ha cobrado un extraordinario relieve por la espantosa conmoción de la guerra, provocadora de un cambio de orientación general en el espíritu humano. Confiesa la A. que también a ella había llegado el fracaso de la civilización actual, desgajada de la síntesis cristiana. Urgía restaurar todas las cosas en Cristo, y naturalmente la pedagogía lo primero. Pero sucedía que la "pedagogía del Evangelio estaba precisamente por hacer". Ahora ya no se podrá repetir lo mismo. He aquí un ensayo feliz, que trata de analizar y extraer la pedagogía sublime del Evangelio. Aunque sublime, y por eso única e irreproducible en varios aspectos, que la A. subraya con acierto, no deja de ser ejemplar e imitable en otros muchos. Con una manera más analítica que sintética, va demostrando la A. que se da realmente una pedagogía del Evangelio. Se estudian las cualidades físicas, intelectuales y morales de Jesús como Maestro, la naturaleza de sus alumnos, de su escuela en sentido tanto espacial como funcional, y de la educación ejercitada, los medios y los primeros resul-

tados de esa educación. La conclusión es que Jesús Maestro reúne en sí, y en grado eminente, las cualidades exigibles al maestro bueno. Su pedagogía, conforme a la naturaleza humana, se preocupa de mantener al hombre, a todo hombre, en el plano de la vida sobrenatural, que lo hace deiforme. Sus altas preocupaciones comprenden el desenvolvimiento de todas las posibilidades naturales rectas. Y en cuanto al modo de educar, le son propios muchos principios de que se jacta una pedagogía reciente: los que descansan en el conocimiento del educando, en las leyes de su naturaleza. Está en oposición con los modos que tienden a destruir la jerarquía esencial al individuo o a la sociedad, que atenta a la dignidad humana.

Lástima que no haya en el libro un poco más de elaboración sintética y menos profusión de trascripciones textuales. Con todo es libro que deben leer los pedagogos. Esa misma abundancia minuciosa de citas les hará caer en la cuenta del sentido pedagógico de muchos textos antes inobservado para ellos.

J. ECHARRI.

MARCOZZI, V.: *Il senso della vita umana.* Milano, 1947; 20 × 12 cms.; 245 pp.

Es una síntesis manual de antropología, de todos los aspectos de la antropología: genético, psicológico, ético y religioso. Con un estilo claro y sencillo, que resulta sumamente atractivo y eficaz, vulgariza el A. las ideas sanas más importantes sobre los siguientes temas: naturaleza del hombre en sí y comparativamente a la de los animales, libertad, leyes morales, normas morales falsas, deber del culto a Dios, fraternidad universal, procreación y matrimonio, posición y derechos de la mujer en la vida y en la sociedad, la sociedad humana, el sentido de la muerte y de la vida, grandeza del hombre. Todo ello va ilustrado con las ideas de una sana filosofía, completada por los horizontes más amplios y seguros de la revelación. El librito está realmente llamado a difundir eficazmente las ideas fundamentales sobre un tema tan fundamental como es el del hombre. Hoy sobre todo que ya se reconoce que el hombre y una acertada concepción del hombre son la base de una sociedad y de una civilización humanas aceptables. Recuerda el A. que los grandes pensadores de la antigüedad resolvieron el problema más importante sobre el sentido último de la vida humana con una orientación sustancialmente cristiana. Luego se ha avanzado en otros aspectos de la ciencia, pero no en éste. "Resulta verdaderamente desconcertante—dice—la desorientación que sobre este punto revelan los estudiosos modernos, que han repudiado la revelación. No han rehuído ni las soluciones extrañas y absurdas, cayendo con demasiada frecuencia en el materialismo más vulgar y grosero." A estas almas especialmente desorientadas, pero deseosas muchas veces de luz, va dirigido por el A. este trabajo.

J. ECHARRI.

GARCÍA BACCA, J. D.: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas.* (Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela.) Imprenta Nacional. Caracas, 1947; 23 × 16 cm.; 2 vols. 322 y 366 pp.

Apenas el propio A. sabe justificar el contenido de su obra. No es que piense ser nueve, ni más ni menos, los temas básicos de la filosofía actual. Ha hecho un recuento de los que le parecieron más sonados y llamativos, y luego—subsidiariamente—ha buscado el filósofo en quien ellos alcanzaban una formulación más fuerte y original. Y todo ello en plan de *introducción*, no de desarrollo perfecto y acabado—ya se entiende—. Los filósofos y sus temas, expuestos y propuestos por un orden que no debe pasar inadvertido, son: Bergson o el Tiempo Creador, Husserl o la Intencionalidad pura, Unamuno o la Conciencia agónica, Heidegger o el Sentido del ser, Scheler o Los Valores, Hartmann o los Límites de la racionalidad, W. James o El Realismo de la ver-

dad, Ortega y Gasset o el Poder vitamínico de la Filosofía, A. N. Witehead o La Metafísica del Ser actual.

No es proporcional la amplitud concedida a cada uno de los temas. Unamuno, Ortega y Witehead son los que obtienen extraordinariamente mayor sobre los demás. La extensión dedicada a Unamuno la justifica el A. por su propósito de hacer resaltar una manera o interpretación que ponga en plan filosófico y técnico estricto lo que en forma más propia de novela o mito romántico escribió el mismo Unamuno. La consagrada a Ortega obedece a que "nadie suele parar atención en el esqueleto filosófico que sirve de base a su admirable manera de exponer las ideas". La morosidad en el estudio de Whitehead se justifica por el "desconocimiento que este gran metafísico padece entre la mayoría de los lectores, a cuyas manos, presume el A., irá a caer su obra" —sin duda los de habla española—, y también porque la "evolución mental de Whitehead, de lógico matemático a metafísico, se asemeja a la que, modestamente a mil leguas, ha seguido el mismo autor de esta obra".

Todo este plan y su desarrollo sería interesante si el A. se hubiese atenido realmente a exponer y no a *interpretar* personalmente las concepciones de los respectivos filósofos. Es un error que haya tratado de "transmigrar vitalmente a cada uno de los filósofos...para reforzar, explicar, dar vida o verosimilitud de vida a sus doctrinas". Empeño infeliz. El resultado es que se tenga la persuasión de oírle a él y decepcionado vaya uno a otra parte a buscar la doctrina auténtica de esos filósofos. El esfuerzo de exposición se debiera haber orientado en sentido más objetivo. Ese método puede, *quizá*, emplearse en clase; pero el A., en este como en otros aspecto, parece haberse olvidado de que estaba escribiendo. Ciertos desahogos de expresión, como, por ejemplo, los empleados en la página 167 (v. I) y otros más, no son correctos nunca, pero menos en público escrito. Lo mismo que esas alusiones un poco sistemáticas y sectarias a la filosofía y teología escolásticas. que el A. parece conocer, pero no comprender. Por todo esto la obra resulta menos útil.

J. Echarri.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

Rossi, A.: *Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia.* DivTh(P), 50 (1947), 266-273; 51 (1948), 59-67.

Se valoran metodológicamente y por sus resultados dos obras recientes de historia de la Filosofía. La de A. Masnovo, en tres volúmenes: *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tomasso d'Aquino* (1945-1946), y la de C. Giacon, en dos volúmenes: *La Seconda Scolastica* (1943-1946). Estos dos ejemplos muestran con qué métodos se debe escribir la historia de la Filosofía para llegar a resultados más felices y menos sembradores de escepticismo, es decir, para que los historiadores puedan defender más rectamente la verdad y se promueva más y más, con seguridad, la disciplina filosófica. La obra de Masnovo en el estudio del pretomismo ha conseguido así plenamente lo que pretendía, comprobando abundantemente que Guillermo albernense se anticipó de alguna manera en muchas cosas a Santo Tomás. La obra de Giacon aporta a la historia las siguientes novedades: Primero, la división misma de la filosofía escolástica en tres partes, que designa con los nombres de "primera", "segunda" y "tercera" escolástica. Es una

novedad ventajosa para la verdad y para la claridad. Pero sobre todo se realiza en ella un estudio genético y comparativo—excelente—de las principales figuras de la segunda escolástica, iluminando puntos muy importantes, por ejemplo, el carácter predominantemente ético-jurídico de la misma, las causas de la nueva especulación jesuítica, que el comienzo de la tradición especulativa de los jesuítas no está en Suárez, sino antes en Toledo, Fonseca y Ferreira, el tomismo de la segunda escolástica, etc. Se trata, pues, en definitiva de una obra modelo, siempre según el autor. Para los lunares se remite a la crítica de Garrigou-Lagrange en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1944) y *Angelicum* (1915). *J. Echarri.*

ZARAGÜETA, JUAN: *Escolástica y filosofía cristiana.* RevFil, 6 (1947), pp. 584-646.

Como anota la Revista en una breve introducción, se trata de las primicias del trabajo presentado como ponencia en las Conversaciones Católicas Internacionales, celebradas en San Sebastián del 8 al 15 de septiembre pasado, sobre el tema de las mismas "La colaboración internacional de los católicos para el establecimiento de la confianza en una filosofía cristiana".

Comienza el trabajo con la definición de la Filosofía en función de la vida: "La función propia de la Filosofía consiste en abordar los problemas vitales en su perspectiva más general y comprobar su solución también poniendo a prueba el valor de sus métodos en un esfuerzo crítico, llevado tan lejos como sea posible." Se expone a continuación cuál es la relación entre la filosofía así entendida y el cristianismo y la actitud por adoptar frente a los diversos sistemas filosóficos, muchos de ellos antagónicos. Señala la importancia que para la adopción de un sistema determinado tiene la amplitud de horizonte intelectual, que revelan los métodos y las soluciones del sistema en cuestión. En este sentido pocos se pueden comparar al sistema aristotélico-escolástico en su gran sentido de la medida.

El apartado cuarto, que es el más desarrollado en el trabajo, trata de la tradición y progreso en filosofía. La filosofía cristiana, para los que tienen fe será un preservativo; y servirá para ganar a los incrédulos; pero lo logrará tanto mejor cuanto más sea cultivada por sí misma y por sus propios métodos y quede en su papel de investigación racional de la verdad natural. De ahí la necesidad de que esta filosofía sea constructiva y conquistadora por su propio espíritu de progreso y por la asimilación de cuanto haya de verdadero y de justo en las filosofías extrañas a ella. Atinadamente dice el autor que en el siglo XIX la Iglesia preconizó el retorno a la filosofía escolástica y, sobre todo, al pensamiento de Santo Tomás como irreprochable y útil para la defensa del cristianismo y norma segura en su enseñanza, sin por eso suscribirle teóricamente como verdadero en todas sus dimensiones. El alcance de esta declaración se refiere, ante todo, a aquellos aspectos de la filosofía en los que la verdad de la fe puede hallarse comprometida. Constituye una aprobación de la ortodoxia de esta filosofía, pero no exclusiva; y se entiende por la "escolástica" la "escuela" en su conjunto, heredera como tal de toda la sabiduría de la antigüedad. Tampoco se recomienda la filosofía escolástica desde todos los puntos de vista; es una escolástica viviente y no muerta, progresiva y no estancada al comentario literal. Y lo mismo hay que decir respecto del tomismo: se precisa cierta adhesión, sobre todo a las doctrinas fundamentales; pero no puede consistir en una mera repetición y comentario de la *Suma*, sino imitando a Santo Tomás, enriquecerle con los tesoros modernos. ¿En qué direcciones deberá acentuarse este progreso? Los resume así el mismo autor: A) En la descripción de la vida mental previa a toda problemática sobre ella. B) En los problemas de la vida mental: a) Problemas teóricos: ontológicos: (esencialismo y existencialismo histórico) y axiológico (problema de los valores). *b*) Problema práctico (practicismo y pragmatismo). c) Problema semántico o de significación (simbolismo y lenguaje). C) Los métodos de solución de carácter general (criterio de ciencia evidente y de fe inevidente) o especial (según los diferentes problemas). *D*) En las soluciones (en ontología, cosmología y antropología, tecnología, ética y derecho, estética y semántica, teodicea y filosofía de la religión). *Joaquín Jiménez.*

DEGL'INNOCENTI, H. (O. P.): *Animadversiones in Cajetani doctrinam de corporum individuatione.* DivTh(P), 51 (1948), 19-45.

Se exponen las dos opiniones de Cayetano sobre la individuación de los cuerpos, es decir, las dos interpretaciones suyas sobre la "materia *signata quantitate*". La de su

juventud—en el *De ente et essentia*—, según la cual la "materia signata" es la materia capaz de esta cuantidad, y la de su edad madura, según la que por materia "signata" no se entiende la materia como sujeto de la cuantidad, sino como raíz y causa de la misma. La primera fué retractada expresamente por el propio Cayetano. Pero se demuestra detalladamente que ambas son igualmente disconformes, tanto a la mente y a la letra del Aquinate y a la doctrina de los antiguos tomistas como a la verdad. Y la razón principal es que lo "*meramente potencial*" no puede ni individuar, ni especificar, ni conferir cualquier clase de determinación. Sólo el acto distingue. Ahora bien; tanto la capacidad o la exigencia de la cuantidad o el orden a ella como el ser su raíz significan sólo algo potencial. Como verdadera solución se propone y se vindica largamente la antigua opinión de Capréolo. "No les queda a los tomistas sino la antigua y venerable doctrina de Juan Capréolo, principe de los tomistas, que antes de Cayetano era común y poseída pacíficamente... El principio de individuación es la materia "signata" por la cuantidad. *Signatur autem materia per hoc quod subest(actu) corporeitati et dimensionibus interminatis.* Esta fórmula de Capréolo equivale a decir que el principio de individuación es algo sustancial, a saber: la materia "signata", y que la "signatio" no puede realizarse independientemente de la cuantidad actual. En otras palabras: "La materia signada es algo sustancial que está, sin embargo, bajo algún accidente, a saber, la cuantidad, o más brevemente: la materia bajo la cuantidad".

J. Echarri.

ANDERI, H. J.: *De las clases del conocimiento en orden al ser, según Cayetano en el proemio de su comentario al "De ente et essentia" de Santo Tomás.* Sapientia, 3 (1948), 147-156.

De una manera del todo esquemática se propone la sentencia de Cayetano en el lugar citado respecto de las clases de conocimiento del ser y el orden en que el entendimiento los tiene. Para ello se declaran según la mente y las palabras del célebre comentarista de Santo Tomás, las nociones que más entran en juego. Tales son las de *universal,* como "todo definido" y "todo universal" y conocimiento de estos *confuso* y *claro, actual* y *virtual* y los términos de estos conocimientos, así como las diversas clases de abstracción propias del entendimiento, *formal, total,* con sus diferencias mutuas y objetos respectivos. En seguida se determinan los diversos órdenes del conocimiento: 1.° Por la primacía de la actualidad sobre la potencialidad: A) el distinto actual; B) el confuso actual; C) el distinto virtual; D) el confuso virtual. 2.° Por razón de su origen: A) el confuso actual; B) el confuso virtual; C) el distinto actual; D) el distinto virtual. Por fin se establece el principio básico de Cayetano: "Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali."

A. Fabrat.

LOSADA, ANGEL: *Juan Ginés de Sepúlveda, traductor y comentarista de Aristóteles.* RevFil, 7 (1948), 501-536.

En este estudio de investigación histórico-literaria se saca a luz la actividad traductora y comentarista aristotélica de Sepúlveda, aspecto éste muchas veces desatendido por los historiadores de la Filosofía. En la edición de la Academia de la Historia (Madrid, 1780) de su "Opera", no se incluyeron estas traducciones y comentarios; sólo contados ejemplares se encuentran de las ediciones hechas en vida del autor, y de algunas, como de las Éticas, sólo existen manuscritos. G. de Sepúlveda, bajo la protección y mecenazgo de Julio de Médicis y Hércules Gonzaga, y con la inspiración y encargo de la curia romana, emprendió la tarea de completar las anteriores versiones latinas de Aristóteles, particularmente las de Argirópulo. Llevó a esta labor una preocupación de crítica textual, consulta de nuevos códices, escrupulosa fidelidad y elegancia humanista. Fruto de su obra traductora son los *Parvi Naturales,* el *De Ortu et interitu,* el *De Mundo* (cuya dudosa genuinidad reconoce Sepúlveda); la traducción del *Comentario de Alejandro de Afrodisia a la metafísica,* restituyéndole los últimos libros que a juicio de G. de S. se atribuyen falsamente a otros autores; la *Meteorología, la Política* y las *Éticas* que se estancaron en los trámites de la censura sin alcanzar la publicación, no obstante un dictamen favorable a su impresión emitido por la Universidad de Alcalá.

L. M. G.

URTIAGA, ALFONSO MARÍA, S. J.: *Semblanza de Suárez.* RazFe, 138 (1948) 17-33.

Tras breves rasgos de sus primeros años: Granada, Salamanca, estudios, vocación

a la Compañía de Jesús, ordenación sacerdotal, Suárez se nos presenta como el hombre consagrado, en plenitud de inteligencia y corazón, a profundizar la ciencia teológica.

Contra el renovador empuje de su carrera profesional en Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, nada pueden ni las acusaciones sobre un pretenso abandono de la doctrina de Santo Tomás, ni la salud quebrantada. Es nombrado por Felipe II catedrático de Prima en Coimbra.

Suárez perpetuará su magisterio a través de la pluma. Sus obras desfilan ante nosotros encuadradas en propio marco de composición, publicación, materia e importancia.

Algunos episodios, como el de la aparente condena de la explicación suareciana sobre confesión a distancia, el vendaval suscitado entre herejes y regalistas por la *Defensio fidei* y el asunto del entredicho de Lisboa, causa de la muerte del teólogo, nos presentan a Suárez como abnegado servidor de la Iglesia.

Completan este conjunto ciertos perfiles expresivos del tesón laborioso y virtud de Suárez acompañados por testimonios laudatorios de su genio y obras. *J. J.*

Dueñas, José de, S. I.: *Los Suárez de Toledo*. RazFe, 138 (1948), 91-110.

Brote insigne del árbol de los Toledos es el Padre Suárez. Indelebles recuerdos han dejado en la corte antigua de Recaredo la progenie más toledana de cuantas han pisado la ciudad del Tajo. En la santidad, en la milicia y en las letras, los mayores del Eximio han descollado en la Historia fulgurante de la que es tesoro espiritual de España. Si bien nació en Granada, residencia accidental de la familia, donde desempeñaba su abuelo el cargo de mayordomo de los Reyes Católicos, por feliz atavismo, Suárez es clarísimo espejo donde se refleja el alma de Toledo. El señorío de Aljofrín fué donación espléndida de sus antepasados a la Virgen del Sagrario de la catedral de Toledo. Su linaje no pudo ser más esclarecido. Comunidad de sangre le unía con el de los reyes de España. El escudo nobiliario, la cruz de San Rosendo y el castillo decoran no pocos monumentos toledanos. *J. D.*

Gómez Caffarena, José, S. J.: *Suárez, filósofo*. RazFe, 138 (1948), 137-156.

Tres rasgos característicos de Suárez: *don del análisis* y *don de la síntesis* (este último menos reconocido hasta ahora), aunados en perfecto equilibrio; *amor fiel a la verdad cristiana*.

El tomismo había expresado la verdad cristiana en las fórmulas aristotélicas que impuso el momento histórico del siglo XIII. La filosofía del acto y la potencia, solución del problema del movimiento, se vió así trasladada al campo del ser. En el traslado se acentuaron sus rasgos platónicos: esto aparece en el modo frecuente de argüir de los conceptos a las cosas. Suárez, con mano amiga quiso depurar la filosofía cristiana de estos residuos inasimilables. De aquí su crítica de los principios "todo lo que se mueve es movido por otro" y "el acto, de suyo infinito, no se limita sino por recepción en potencia realmente distinta", y del concepto de "pura potencia real".

Suárez no niega el "ens quo" con tal que sea al menos "ens". La ampliación tomista (esencia-existencia) de la teoría del acto y la potencia no puede defenderse en el campo de la distinción real.

Encuentra Suárez la solución del problema universalísimo del ser en la *dependencia* absoluta del *ser participado* con respecto al *Ser por esencia*. Estos dos predicados ontológicos son los dos polos de la *sistematización suareciana*. A ello llega por "vía ascensus", a partir del predicado experimental de contingencia que pide un ser necesario: en éste la esencia y la existencia se identifican aún según razón, y esto nos permite conocer que es existente y actual por fuerza de su esencia.

Por el contrario, en el ser contingente distinguimos según razón la esencia de la existencia y actualidad. Esto nos lleva a conocer su insuficiencia esencial, que se declara por los predicados de participación y dependencia. Participación total, dependencia radical y positiva que no es modo ni relación resultante, sino la misma esencia de la criatura referida trascendentalmente al Creador y que la hace ser una *emanación por eficiencia asimilativa* del Ser por esencia, una imitación de la divina esencia absolutamente indigente de la acción divina para existir.

Ya es fácil deducir por "vía descensus" de estos predicados supremos los demás predicados característicos, así de Dios como de las criaturas. Todo el ser real queda así encuadrado en una sistematización vertical y dinámica que sustituye con ventaja

a la estática de estratos paralelos distanciados. Proyección ontológico-epistemológica del doble predicado sistematizador es la hermosa teoría de la analogía de atribución intrínseca.

Los rasgos fundamentales de la metafísica suareciana, eminentemente cristianos, se hallaban ya en S. Agustín y Sto. Tomás, sobreponiéndose y rebasando las formulaciones helénicas. El gran mérito de Suárez es haberles dado vida y expresión más independiente.

Se insinúan al final los entronques con el sistema metafísico de las tesis características del suarismo en las otras ramas de la filosofía, y se exalta sobre todo su eminente valor ético, tan aleccionador para el presente del mundo. *J. J.*

DALMAU, JOSÉ, M. S. I.: *Metafísica y teología en Suárez.* EstEcles, 22 (1948), 549-559.

Grande es la conexión entre la teología escolástica y la metafísica. Tanto en el análisis y declaración de conceptos como en el aspecto sintético de deducción de conclusiones y sistematización científica, la metafísica es un instrumento indispensable al teólogo. Todos los grandes teólogos comenzaron por ser grandes filósofos, y en la teología no se despojaron de su hábito anterior. Uno de esos grandes teólogos es Suárez. Forzado por las circunstancias publicó primeramente el tomo de Verbo Encarnato. Pero en seguida se dió a perfilar y a editar la metafísica, que sentía serle muy necesaria para escribir expeditamente su teología y para apoyarse en ella. Este fin es la norma de lo que ha de ser su metafísica. Ha de ser, ante todo, cristiana. Y por esta causa no sólo no se opondrá a las conclusiones teológicas, sino que perfilará los conceptos y elegirá las opiniones que más han de ayudar para la explicación de la teología, sin que por eso la metafísica deje de ser una disciplnia independiente de la teología, por no apoyarse en ésta como en premisas para sus conclusiones.

El P. Dalmáu elige dos ejemplos para hacer ver la conexión de la teología suareciana con su metafísica. Uno es el de las relaciones divinas, que se ilustran con sus esquemas de la relación y del ente. El ente trasciende las diferencias, pero además es uno con precisión imperfecta, y esta es la causa por que desciende por mayor expresión y no por composición. En la Trinidad, la esencia prescinde de las relaciones, pero las relaciones no prescinden de la esencia. La relación, por otra parte, en cuanto relación y en cuanto "esse ad", dice perfección y realidad. Mas como esas relaciones se identifican formalmente con la esencia divina, no aumentan nada sobre la esencia divina, sino que son una mayor expresión de la misma; y esta es también la razón por qué tres no hacen más que uno, ya que las tres relaciones formalmente son aquella única esencia con la que se identifican formalmente las tres. Otro ejemplo de esa conexión de la teología con la metafísica es el principio de identidad comparada, que tan competentemente explicó el mismo P. Dalmáu en otro número de *Estudios eclesiásticos,* 1926, p. 81 ss. *J. Hellín.*

HELLÍN, J., S. I.: *Sobre el tránsito de la potencia activa al acto.* RazFe, 138 (1948), 353-407.

El cayetanismo moderno dice que todo lo que se mueve es movido por otro. Además afirma que toda potencia activa, v. g., el entendimiento y la voluntad, se mueven o mudan en cuanto activas por pasar al acto de la acción: de donde se deduce que lo que se mueve, en cuanto pasivo, es movido por Dios y por la causa creada activa; mas en cuanto activo, es movido por otro supuesto distinto y sólo por otro, y así lo que se mueve no se mueve sino en cuanto es movido por otro. Y la razón de este principio es porque es imposible que una cosa se halle simultáneamente en acto, aunque se diga virtual, y en potencia formal de la misma perfección.

Suárez enseña también que todo lo que se mueve, en cuanto pasivo es movido por sí mismo y por otro, o sea por Dios, por medio del concurso simultáneo. Pero en cuanto activo, una vez que la causa ya está completa con todos sus prerrequisitos connaturales, para obrar no se mueve a sí misma ni es movida por otro, sino que sin movimiento previo determina su acto con la ayuda del concurso simultáneo.

Por esta causa rechaza el principio "quidquid movetur movetur ab alio", si se toma en toda su amplitud. El fundamento en que se apoya, o sea la imposibilidad de que una cosa esté simultáneamente en acto vital y en potencia formal respecto de una misma cosa, es insostenible. Del principio así entendido se sigue que hay que negar toda libertad, toda causa inmanente, toda causa creada que sea principal y propor-

cionada a sus efectos: todo el mundo sería un gran mecanismo que sería movido sólo por el Creador como por motor inmóvil.

También pretenden probar con este principio la existencia de Dios. Mas no lo logran, porque el principio es falso; y además, aunque se concediera como verdadero, sólo concluiría que hay un motor, que podría ser movido bajo un aspecto por aquellos a quienes mueve bajo otro aspecto, o que sería móvil, aunque de hecho no movido, y en ningún caso se probaría que ese motor sería increado. Se dirá: si es creado, necesita del Increado, y si es Increado, él es Dios. Respóndese que este es muy buen argumento para probar la existencia de Dios, pero se ha salido del movimiento para apoyarse en los efectos y en la contingencia. Tras esta refutación, Suárez propone toda su doctrina positiva acerca de la potencia activa. La potencia activa, por pasar al acto, no se muda; puede contener virtualmente a su efecto sin ser previamente movida después de estar plenamente constituida en acto primero; necesita, sin embargo, del concurso simultáneo para obrar, no porque ella sea improporcionada a sus efectos, lo que sería negar toda causa creada que sea principal y proporcionada a sus efectos, sino porque la criatura depende del ser necesario en el ser y en el obrar, y esta necesidad del concurso no se prueba por el principio *quidquid movetur*, sino por el principio de causalidad y una vez probada la existencia de Dios. *J. H.*

HELLÍN, J., S. I.: *Sobre la Inmensidad de Dios en Suárez*. EstEcles, 22 (1948), 227-263.

Cuatro apartados tiene este estudio. *En el primero* se examinan los argumentos puramente filosóficos para probar la existencia de Dios. El argumento apoyado en la repugnancia de la acción a distancia no es concluyente, según el P. Suárez, y a este propósito se examina y se desaprueba un argumento novísimo a priori para demostrar esa repugnancia. Por esto el P. Suárez funda la inmensidad en la realidad de la ubicación, que es algo intrínseco y de suyo no incluye imperfección, y así se ha de encontrar en Dios actualmente, y de una manera infinita y sin ninguna imperfección. *En el segundo apartado* se estudia cuál es la razón formal de la presencia de Dios en las cosas. Rechaza las sentencias que ponen esa razón formal en algo extrínseco, porque entonces Dios por su misma sustancia no estaría distante de las cosas, sino sólo por pura denominación extrínseca tomada de una acción que está aquí. La razón formal en su misma inmensidad, que por ser infinita encuentra presente e indistante de su sustancia a todo lo que exista. *En el tercer apartado* se deduce una consecuencia evidente. Dios está no sólo en el mundo, sino también en los espacios imaginarios fuera de los ámbitos de este mundo. El P. Suárez censura bastante la imaginación de los que creen que tal presencia en los espacios imaginarios se ha de concebir como una relación a esos espacios, porque, como ellos son nada, la relación a ellos también sería nada. Por eso enseña cómo se ha de concebir. Esa presencia en los espacios imaginarios no es sino la misma entidad de Dios, la cual es de tal índole que por sí sola es fundamento bastante para que, si alguna cosa creada existe de nuevo en el mundo o fuera de él, esté presente a ella no por mudanza de sí, sino por mudanza de la cosa creada. *En el cuarto apartado* se señalan las diferencias grandes que separan la ubicación o inmensidad divina de la ubicación creada. Esta es creada, accidental y distinta de la sustancia, divisible en cuanto al espacio, aunque no siempre en cuanto a la entidad de la cosa ubicada, mudable, finita, y puesta en el género de accidente de ubicación. Mas la ubicación o inmensidad divina es increada, identificada con su misma sustancia, inmutable, simple e indivisible, infinita, y que no está en ningún género predicamental: la ubicación es un nombre análogo con analogía metafísica de atribución intrínseca, y así conviene a Dios por esencia y como a fuente de toda ubicación, y a la criatura sólo por dependencia y con muchas imperfecciones.

J. H.

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *La teoría de los modos en Suárez*. RevFil, 7 (1948), 445-497.

Estudio analítico-valorativo donde se van recorriendo los aspectos claves para la interpretación de la teoría suareciana; ciertos puntos doctrinales son desarrollados con amplitud, bien anotada la posición de Suárez y sus fundamentos probatorios; otros tan sólo se esbozan y esquematizan, y en todo momento se acusa la preocupación de descorrer las anchas perspectivas y conexiones sistemáticas que entraña la teoría modal con los más fundamentales problemas de la filosofía. Los puntos que se tocan se reducen a este índice programático: Conveniencia de la elaboración de una teoría de los

modos. Importancia del modo real, histórica (desde el período patrístico, pues sólo en él hay atisbos de teoría modal que falta en el período clásico, hasta las últimas fases de la filosofía moderna) y doctrinal (enlaces con toda la filosofía). Noción provisional del modo. Significaciones impropias (gramatical o semántica y lógica); sentido más preciso (entidad imperfectísima, última determinación formal). Existencia de los modos (bases probativas de ella). Determinación del modo por sus propiedades (análisis detectivo de la más esencial y característica: ser "modificación" actual y última). El modo y las distinciones (análisis de la distinción modal real "minor"). Las dificultades de una teoría modal (aislar esa imperceptible entidad para entablar su estudio; brecha en la división bimembre categorial de sustancia y accidente; multiplicidad funcional de los modos). Los modos en los Escolásticos (unanimidad dentro de las escuelas, aunque no siempre concorde). Suárez y los modos (S. parece ser el que los trata de una manera más coherente y completa; con elementos dispersos de S. se podrá trazar una teoría modal). Tipología modalista (varias y originales posiciones, aparte las escolásticas: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, y particularmente la existencialista, Heidegger). Perspectivas de los modos; modos sustanciales; modos accidentales (función de los modos a través de la visión creacionista central en la filosofía de Suárez).

L. M. G.

MENDIA, B.: *Influencia de los maestros franciscanos en la psicología del conocimiento intelectual de Suárez.* VV, 6 (1948), 421-454.

Se estudian estas influencias sólo en el campo de los problemas del conocimiento intelectual, considerados desde el punto de vista psicológico. El estudio se basa casi exclusivamente en la obra suareciana *De anima*. La influencia más clara se manifiesta en estos tres puntos:

En lo relativo al principio eficiente del acto cognoscitivo. Se puede concluir que Suárez justifica, sí, la posición de Sto. Tomás; pero interpretando sus fórmulas y expresiones, completando las que parecen acentuar exageradamente el aspecto pasivo del conocimiento por otras que acentúan más su aspecto vital y activo, defendiendo su doctrina de las objeciones que, basándose en diversos lugares del mismo Angélico, podrían hacerse contra ella, conciliando la actividad eficiente, tanto del objeto como del sujeto, en el acto de conocer. Y esta tarea la realiza Suárez haciendo suya la solución, que ha hallado Escoto llevando a término una síntesis entre la corriente platónico-agustiniana y la aristotélica, iniciada por sus predecesores: Aquasparta, Rogerio, Mediavilla y Olivi, hasta enlazar con San Buenventura.

En lo relativo al objeto del entendimiento humano y a su dependencia de los sentidos, particularmente al probar que todo lo que tiene entidad puede ser conocido por el entendimiento y, sobre todo, en la cuestión de si la actividad de nuestro entendimiento en el estado actual de unión depende de la fantasía. La idea del entendimientoo humano, considerado *ex natura potentiae ut potentia est*—tan de Escoto—, lo mismo que su consecuencia de que la dependencia del entendimiento, respecto de los sentidos, no es esencial y absoluta, ha dejado visibles huellas en la doctrina del Eximio a este respecto, como si hubiese querido corregir con ello el peligro de tomar en un sentido demasiado absoluto la tesis de Santo Tomás de que el objeto de nuestro entendimiento es la *quidditas rerum materialium*.

En lo relativo al conocimiento intelectual de los singulares materiales y la memoria intelectiva. El conocimiento propio y distinto de los singulares lo afirman, antes que los nominalistas, los maestros franciscanos entre San Buenaventura y Escoto. La prueba *a priori* aducida por Suárez está en Aquasparta, Rogerio, G. Balboa, Vital de Four y Escoto. También las cinco experimentales y a veces en términos acaso idénticos. El conocimiento singular por especies propias no aparece tan expreso en los maestros franciscanos; pero hay una gran conveniencia en el fondo. El conocimiento *per reflexionem* lo habían rechazado también Aquasparta, Vital de Four y Escoto con algunas de las mismas razones suarecianas, por ejemplo, que el fantasma mismo es algo singular, que no se concibe cómo el entendimiento pueda conocer algo en el fantasma y menos en la especie abstracta y universal conocer el singular.

J. Echarri.

GONZÁLEZ, SEVERINO, S. I.: *Domingo de Soto y Francisco Suárez frente al problema de la libertad humana.* EstEcles, 22 (1948), 375-398.

Domingo de Soto tuvo que enfrentarse en su obra *De natura et gratia* con los erro-

res luteranos, que decían que con el pecado original la naturaleza humana se había hecho más débil de lo que hubiera sido en un estado de pura naturaleza, y uno de los estragos causados en ella es la pérdida de la libertad. En adelante la salvación y toda obra buena se deberá solamente a la moción de Dios, sin ninguna parte de la libertad humana. Soto afirma que con el pecado original la naturaleza no se ha hecho más débil de lo que sería en un estado de naturaleza pura, y así queda íntegra la *libertad*, sin que se niegue la necesidad de la gracia, para no caer en pecado, porque la necesidad de un auxilio especial es necesario en todo estado de naturaleza. En el estado sobrenatural confiesa que hay predestinación y gracia eficaz infalible, y además retiene con toda energía que la voluntad puede resistir a la gracia eficaz, y que la razón última y formal de consentir es su propio consentimiento, que pudo no poner. Rechaza la opinión de los que dicen que es imposible resistir a la gracia eficaz con la doctrina plenamente molinista de la noción de la libertad: la libertad es una facultad que, puestos todos los prerrequisitos naturales y sobrenaturales, puede obrar y puede no obrar, permaneciendo los mismos requisitos; y si puesto el prerrequisito de la gracia la voluntad no puede dejar de obrar, cesa de obrar libremente. Soto enseña el *oppositum per diametrum* de lo que enseña Báñez. Afirma enérgicamente los dos extremos que hay que conciliar, que son predestinación y gracia eficaz, y, por otra parte, plena facultad expedita para resistir a la gracia. Le falta, sin embargo, el sistema que explique la posibilidad de conciliar ambas verdades, que es la ciencia media, la cual añadió a esos extremos toda la escuela jesuítica. Dios conoce lo que el hombre haría libremente en tales circunstancias si tuviera tales auxilios y el concurso para todo; y como después él, por sí solo, y no movido por méritos algunos, quiere poner a la criatura en tales circunstancias y darle tales auxilios, quiere virtualmente y en particular concurrir a la acción prevista; pero de tal manera que está dispuesto a concurrir a otra cosa, si la criatura hubiera de hacer otra cosa, como lo puede hacer *expeditamente* en las mismas circunstancias y con el mismo decreto. De esta manera el decreto de Dios es infalible y, por otra parte, la criatura queda perfectamente expedita para hacer cualquier otra cosa, no sólo en el mundo de los *futuribles*, sino en el terreno de la *realidad histórica*: si no hace otra cosa distinta de la prevista y decretada virtualmente es porque la creatura de hecho hará libérrimamente la acción prevista, y es imposible metafísicamente que no sea lo que será: imposibilidad debida no al acto primero, sino única y exclusivamente al acto segundo, que depende de la creatura, no sólo en el terreno de los *futuribles*, sino en el campo de la *realidad histórica y táctica*. *J. Hellín.*

SAGÜES, JOSÉ, S. I.: *Suárez ante la ciencia media*. EstEcles, 22 (1948), 266-310.

En la antigua Compañía, antes de Suárez, era comúnmente enseñada la ciencia media para resolver el problema de la gracia eficaz y de la predestinación y, sin embargo, el P. Suárez, todavía en el año 1582-1583, dictaba sus explicaciones acerca de la gracia, y en ellas defendía que la certeza de la gracia eficaz y de la predestinación no se debía ni a la predeterminación física ni a la ciencia media, sino a una premoción moral, a la que estaba aneja una certeza moral del resultado futuro. Pero Suárez ya en el 1590 publicaba su tratado sobre la Encarnación, y allí defiende decididamente la ciencia media para explicar el decreto de la Encarnación, y la gracia eficaz, y la impecabilidad, y la libertad de Cristo. Mas ¿cuándo se hizo este cambio tan radical y tan decidido? Parece que al volver de Roma y enseñar en Alcalá, el año 1585, hizo esta mudanza. Y las razones que le movieron no fueron solamente de orden extrínseco y accidental, como sería el ambiente de ciencia media que halló entre sus hermanos, sino la convicción de que con las mociones morales y la certeza moral que éstas engendraban no se satisfacía a la certeza que había de tener Dios al repartir sus gracias y al hacer el decreto de predestinación, y al disponer todas las vías de su providencia, así en el orden natural como sobrenatural: esa certeza había de ser metafísica y las nociones daban solamente una certeza moral que es absolutamente falible.

Ya en adelante Suárez aplicó la ciencia media para conciliar la impecabilidad de Cristo y su libertad, la confirmación en gracia, el don de la perseverancia final, la gracia eficaz y la infalibilidad de la predestinación. *J. Hellín.*

ULPIANO LÓPEZ, S. I.: *Suárez, moralista. Las bases de una deontología política.* RazFe, 138 (1948), 213-228.

Recoge algunas ideas políticas de los tratados: *Defensio fidei, De legibus, De iustitia Dei*, y las hace ver a la luz del Mensaje Pontificio de Navidad, de 1942, para mostrar cuál es el único camino en la realización del Estado católico.

1) *Fin del Poder*: la justicia y la paz, ya que la autoridad es un atributo social que Dios ha concedido a la sociedad para su bien, y ésta traspasa al príncipe para que lo ejerza en beneficio de la misma sociedad. Consecuencias: *a*) Función ministerial del poder. *b*) Objeto del servicio; el bien común, es decir, un complejo de condiciones externas e internas que asegura a la comunidad la realización de los valores humanos que no se pueden alcanzar aisladamente. Tipo supremo del bien común es para Suárez la eterna felicidad de los Santos. *c*) Responsabilidad del Poder; ante Dios y ante la misma sociedad, que tiene el derecho y el deber de reaccionar en defensa propia cuando el príncipe usara del poder contra la sociedad.

2) *Norma fundamental de gobierno: la justicia distributiva.* Dos direcciones convergentes: exigir al ciudadano el cumplimiento de la justicia legal, que obliga a usar de sus bienes de un modo útil para la sociedad, a no sustraerlos cuando el bien común los exige; y por medio de la justicia distributiva, hacerle participante del bien común en proporción de su dignidad social.

3) *Una aplicación práctica*: Los tributos y su empleo. Razón de ser de la tributación pecuniaria; doble: la propia de los contratos de trabajo; dar su paga a quien trabaja. Y la propia de la justicia legal: dar al gobernante lo necesario para cumplir las cargas de su oficio. Norma en el empleo de los bienes recaudados: el bien común; para ello: *a*) Compensación justa (de justicia conmutativa) de los funcionarios del Estado. *b*) Que se atienda a la nota genérica de la dignidad del ciudadano. Esto es lo que la doctrina pontificia llama asegurar una vida digna de seres humanos a todos los miembros de la sociedad. La razón de prioridad de esta necesidad está en la misma naturaleza de la sociedad y del Estado, ordenados ante todo a asegurar la subsistencia de la persona humana. *Joaquín Jiménez.*

HERNÁNDEZ, EUSEBIO, S. I.: *El éxtasis natural en Suárez.* EstEcles, 22 (1948) 465-494.

Cuestión psicológica digna de estudio. El éxtasis es una contemplación, en que la atención hace imposible la reacción de los sentidos exteriores a sus excitantes proporcionados. Es posible una contemplación mística en que sea independiente de toda cooperación de la imaginación, y ésa es siempre milagrosa. Hay otra contemplación mística con enajenación actual de sentidos exteriores, pero no con impotencia de reaccionar, y esa contemplación es posible naturalmente y aun frecuente en toda clase de estudios y meditaciones. Mas hay, además, otra contemplación que se hace con la cooperación de la imaginación, pero con enajenación de los sentidos e imposibilidad de reaccionar a sus excitantes. Y se pregunta si esta manera de éxtasis, que es la que se suele dar en los místicos, es posible en el orden natural, con fuerzas naturales y en cualquier clase de materias que se contemplan.

El P. Suárez responde, con muchas cautelas y vacilaciones, diciendo que no posee claridad en la materia. Con todo, no deja de dar como hipotética la siguiente solución, bien neta y clara, aunque no muy afirmativa.

Primero. El éxtasis natural es posible si podemos aplicar la imaginación al objeto de tal manera que en él se absorban todas sus fuerzas. *Segundo.* ¿Y es posible hacer esa aplicación con nuestros medios naturales? Responde que sí; y para probar esto dice que no puede aducir la experiencia propia ni observaciones que él haya hecho en otras personas; solamente hay algunos hechos narrados por San Agustín, los cuales, sin embargo, no parecen definitivos. Por tanto, se apoya solamente en consideraciones *a priori*: parece que en esto no hay absoluta imposibilidad. *Tercero.* No se puede aplicar la atención directamente haciendo el propósito de querer caer en éxtasis. *Cuarto.* Pero sí se puede hacer esta aplicación de la imaginación indirectamente aplicándola al objeto contemplado con mucha intensidad. *Quinto.* Esta intensa aplicación de la imaginación no llevaría al éxtasis sino en determinadas circunstancias, v. g., si hay mucha costumbre de contemplar, y si la contemplación causa un deleite extraordinario, y, finalmente, si se tiene algún humor especial que fije tenazmente la atención, como sería el humor melancólico. Con todas estas condiciones le parece que el éxtasis natural es posible. Sin embargo, siempre habría una gran diferencia entre el éxtasis natural y el

sobrenatural: el natural empezaría cautivando la imaginación y ésta arrastraría tras sí el entendimiento, y el sobrenatural empezaría cautivando primero el entendimiento, el cual absorbería todas las fuerzas de la imaginación, y así los sentidos exteriores quedarían sin vigor para sus propias operaciones. *J. Hellín.*

ELORDUY, ELEUTERIO, S. I.: *El humanismo suareciano.* RazFe, 138 (1948), 35-64.

Para obtener el perfil moral de Suárez es preciso recoger la documentación relativa a su temperamento, estudiando su actitud ante los grandes problemas humanos y su conducta en la sociedad que le rodea. Esto desarrolla el P. Elorduy en el presente trabajo, estudiando en Suárez: 1) Su perspectiva política. 2) Su actuación profesional, religiosa y académica. 3) Su concepto de la naturaleza y dignidad humana. 4) Y los rasgos característicos de sus reacciones internas. Aparece educado Suárez en un ambiente de verdadero humanismo; del clasicismo recoge la claridad, la propiedad y la densidad honda y luminosa de la expresión; pertenece a un humanismo cuyo prototipo es Ignacio de Loyola; humanismo de sinceridad caballerosa, de culto a la verdad, sin ilusiones mundanas, con aliento varonil para empresas inaccesibles al pesimismo y de una fe inconmovible en el triunfo definitivo de Cristo y de su Iglesia, que se ha de conseguir con armas, al parecer, tan ineficaces como la mortificación y la oración. En esa desproporción aparente se halla el verdadero secreto del barroquismo católico, en el que Suárez debe figurar como uno de sus ilustres representantes. *J. Jiménez.*

ELORDUY, ELEUTERIO, S. I.: *Fama de santidad de Suárez.* RazFe, 138 (1948), 65-90.

Grandes personajes desfilan como testigos de las virtudes del Doctor Eximio: los PP. Generales Mercurián y Aquaviva; visitadores, obispos, reyes, como Felipe II y Felipe III; hermanos de religión, biógrafos, entre los que destaca el P. Scorraille. La razón de que no se llevara adelante la causa de la canonización del P. Suárez nos la explica este último, ya que en aquella época eran menos frecuentes las canonizaciones y la Compañía no tenía todavía en el catálogo de sus santos a varones como Ignacio de Loyola, Francisco Javier, etc. Agrégase a esto que difícilmente podía mover a la masa popular una santidad entre libros. Se responde a las acusaciones que el P. Vázquez formuló contra el P. Suárez. Y se hace ver cómo el amor a la verdad, que siempre profesó el Doctor Eximio, fué la causa de sus penalidades.

Murió el P. Suárez, agotado por el trabajo, en Lisboa cuando defendía al Colector pontificio contra el virrey. Sus últimas palabras descubren un alma pura y sencilla; la conmoción de la ciudad prueba la fama de que gozaba. La Sede Apostólica, comenzando por los famosos cuatro Breves de Pío V hasta Pío XII, no ha escatimado elogios al Doctor Eximio. *J. J.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco.* RazFe, 138 (1948), 229-263.

Expone brillantemente el articulista la dominación mental de Europa por parte del Granatense durante todo el siglo XVII y aun después. Sólo se ocupa de la internacionalidad de Suárez como filósofo.

Empieza esta supremacía con las ediciones de la Metafísica de Venecia (1599) y de Maguncia (1600), y que se repiten en diversas partes, alcanzando en treinta y nueve años 17 ediciones. El espíritu de las *Disputaciones Metafísicas* anima todos los claustros de las Universidades del seiscientos y fatiga la atención de todos los pensadores. *En el campo protestante,* a pesar de su enemiga contra todo lo jesuítico y el papado, se impone el Eximio por los elementos valiosos nuevos que trae. En Witenberg, sede del protestantismo, está resonando la fama de Suárez. J. Martini ha cedido al hechizo de la nueva metafísica; le ha subyugado la constructividad libre, aquel su sistemático y elegante planteamiento de las cuestiones, la plenitud en sí misma que ha dado a la asignatura, desechando los métodos antiguos de comentos y cuestiones. Y es Trölsch quien afirma que se busca un ontologismo esquematizante en los jesuitismos de entonces, es decir, más que una especulación aérea se busca el acercamiento a la realidad, entrar en posesión de ella por un fraccionamiento de tratados sobre el ser. F. Glisson afirma al comienzo de su obra que Suárez es su guía principal en metafísica. Y filósofos como Hugo Grocio, Descartes, Spinoza, Leibniz, Vico, leen y alaban la metafísica del Eximio. *En el campo católico,* Suárez es el primer caso de una capacidad que ofrece al mundo una amplia construcción teológica y un vasto edificio filo-

sófico. En 1720 hay cátedras de Suárez en diversas Universidades. Mahieu confiesa esta irrupción de Suárez en las Universidades. Y con él empieza la floración de las diferentes escuelas. En Alemania entra a través de Arriaga; se hace sentir en el curso de los Wirceburgenses. El suarismo francobelga es un hecho tan registrado como el paso de Lessio por Lovaina y la elocuencia de Bossuet por los púlpitos de París. En Italia tenemos el testimonio de Alejandro VII, que en su juventud cobró afición a la metafísica de Suárez; Paulo V le llamó Doctor Eximio. El cardenal Tolomei escribe el tratado filosófico más feliz de su tiempo, según el espíritu sanamente eclectizante de Suárez. En España son sus más adictos: Soares, Hurtado de Mendoza, F. de Oviedo, S. Izquierdo, L. Lossada, M. de Viñas, etc. Y a través de ellos penetra en las Universidades de América.

De lo que se infiere que el último gran sistema continental que conoce la historia es el suarismo. *Joaquín Jiménez.*

GUERRERO, EUSTAQUIO, S. I.: *El "François Suárez" de León Mahieu.* RazFe, 138 (1948), 313-351.

El autor de *"François Suárez"* no puede disimular su animosidad contra el Doctor Eximio. Todos sus méritos los quiere reducir a la erudición, y no advierte la contradicción en que incurre, pues es imposible que un sabio de tal altura como él reconoce que era Suárez se contradiga tantas veces y no sea capaz de entender los autores que critica. Prescindiendo de este fallo y de las inexactitudes cometidas por el autor en fechas y nombres, pasa el P. G. revista a las acusaciones dirigidas contra Suárez. Quizá los defectos más notables que nota Mahieu sean eclecticismo y nominalismo. Y Suárez lo que hizo fué abandonar el método antiguo, consistente en comentar a Aristóteles paso a paso, tratando todas las cuestiones de la metafísica según su enlace orgánico, dando a toda la obra una vigorosa estructura e inaugurando el único método razonable, o sea el sano eclecticismo, que presupone un juicioso criticismo que incluye el examen de cuanto se ha dicho sobre el objeto de estudio, con deseo de descubrir la verdad, y no sacrificando la razón a la autoridad que no sea la de la Iglesia, a fin de lograr, por un trabajo personal, la síntesis una y orgánica de todas las certezas adquiridas. Y este fué el método de Santo Tomás. Respecto de la otra acusación, Suárez es perfecto realista moderado en los universales, ni más ni menos que Santo Tomás. En lo único en que se pareció a los nominalistas más respetables, y en esto le acompaña el Doctor Angélico, fué en su horror a las afirmaciones gratuitas y en su amor a los hechos como fundamento de la ciencia.

Achaca M. a Suárez responsabilidad en la aparición del cartesianismo, por su noción de la materia y su originalidad. Entonces también serán precursores de Descartes las escuelas franciscanas y agustinianas. Culpar al Eximio las audacias de Berruyer es como culpar a San Pablo de los errores que cometió Lutero. Pese a las acusaciones gratuitas de M., la doctrina de Suárez es y será el arsenal en donde buscan armas amigos y enemigos, y nadie podrá quitar al jesuíta granadino la gloria de haber sido el doctor pontificio, el doctor de la gracia y de las leyes, el primer mariólogo del mundo y el teólogo excelso del Verbo Encarnado. *Joaquín Jiménez.*

CHAIX-RUY, J.: *La philosophie de Pierre Bayle: scepticisme, criticisme, fideisme?* Giordi-Met, 2 (1947), 517-27.

La filosofía de Bayle se puede resumir en una inconciliabilidad entre Evangelio y Filosofía, fe y razón. *Dictionnaire historique et critique* y sus *Pensées diverses sur les comètes* están sembrados de instancias y antinomias que quieren derrocar todas las tesis capitales de una filosofía cristiana: existencia de Dios, creación, Providencia, libertad. En sus obras han bebido todos los deístas y ateos de los siglos posteriores, particularmente los hombres de la Enciclopedia. El verdadero pensamiento de Bayle ha sido variamente interpretado. Jurie, contemporáneo, le denunció como escéptico a lo Pirrón, hábilmente disfrazado. Devolvé, su erudito intérprete, cree que sólo intentó encajar una apologética excesivamente confiada en las fuerzas de la razón. Están muy cerca del positivismo de Comte y del criticismo y practicismo kantiano múltiples análisis del *Dictionnaire*. La justa valoración de Bayle habrá de tener como punto de orientación su crisis de juventud, que le llevó a abjurar, primero, y retornar después de dieciocho meses de vacilaciones al protestantismo, por ser, en definitiva, la religión heredada de sus mayores, en realidad con un final derrumbe de todo su vivir religioso.

Desconfió de la razón especulativa para cimentar la fe; y sin una vía del corazón que le sostuviera como a Pascal, terminó en un cierto pragmatismo religioso y filosófico; los dogmas son verdades prácticas para dirigir la vida sin contenido especulativo; antiintelectualismo de un sabor kierkegaardiano. Infelizmente Bayle no logró exorcizar la razón, y esta fué la trágica contradicción de su vida, empeñada en una siempre insatisfecha pesquisa de pruebas y contrapruebas, a sabiendas de ir a terminar en la nada. *L. M. G.*

ARATA, FIDIA: *Il pensiero di T. Valperga di Caluso e i suoi rapporti col pensiero di A. Rosmini.* GiordiMet, 3 (1948), 113-125; 221-233.

Tomás V. di C., abate piamontés (1737-1815), no puede pasar inadvertido a quien se interesa por la filosofía de Rosmini. De cultura amplia (físico, matemático, astrónomo, poeta), relacionado con las sociedades literarias y académicas dentro y fuera de Italia, V. di C. es acreedor a un puesto en la historia de la Filosofía por su obra, única propiamente filosófica, publicada en francés: *Principes de philosophie pour les initiés aux mathématiques* (Turín, 1811), que tuvo la fortuna de interesar a Rosmini, quien la tradujo al italiano y la publicó apostillada con comentarios propios (Turín, 1840). No se pueden desconocer ciertos influjos de V. en Rosmini, que podrían tener su expresión sobre todo en el *Nuovo Saggio* del último. Estos puntos de contacto doctrinales de ambos filósofos (en la ontología, epistemología, antropología y ética) son analizados cuidadosamente en el presente trabajo, que pone de manifiesto la innegable superioridad de ingenio y de doctrina de Rosmini. V. y R. coinciden en una posición espiritualista enfrentada con el sensismo y el positivismo dominantes en los siglos XVIII y XIX (fuera de Alemania). V. propugna una neta delimitación y salvación de la metafísica que no degenere en mera gnoseología o física; distingue verdades de hecho y verdades de razón; a aquéllas corresponde el existir, subsistir; a éstas, ser; sólo Dios es y existe. La esencia (metafísica) de las verdades de razón es la "mera posibilidad" que alcanza su determinación con la existencia actual (la existencia, principio de determinación y de individuación); es metafísicamente independiente de nuestro pensamiento. Rosmini asignará a la idea (verdad de razón no indeterminada, sino determinada, aunque no subsistente) además un valor gnoseológico-funcional, que evitará los escollos del subjetivismo kantiano y del idealismo posterior. Igualmente R. recoge con retoques muy personales la teoría del "sentimiento íntimo" de V. (complejo sensitivo-intelectivo-volitivo), que desembocará en la concepción rosminiana del "sentimiento fundamental". *L. M. G.*

ANDRADE, A. A. DE: *O "Filosofo Solitario".* Broteria, 46 (1948), 565-580.

Se describe la polémica dieciochesca en torno a las ideas y al autor del *Filósofo Solitario.* Ricardo Jorge ha sido el primero en resucitar la vieja contienda modernamente. Se presenta la descripción bibliográfica detallada de los 16 folletos que integran el cuerpo de la polémica, y que aparecen reunidos en un volumen en la Biblioteca de Oporto y en la Nacional de Lisboa, fijando con alguna seguridad su orden de publicación. Ciertamente se trata de un plagio de la obra del exoratoriano francés Deslile de Sales (*Philosophie de la nature*), puesta en el índice de libros prohibidos por las Inquisiciones de Roma, París, Portugal y España. Aunque se suprimen las partes más heterodoxas de la obra original, algo se puede sacar de las propias ideas del mismo Filósofo Solitario. Ellas resumen el agnosticismo general y dominante. Es este el rasgo principal que estructura su sistema y lo condiciona perfectamente como una filosofía del oratorio, confirmando la atribución que de este pseudónimo se hizo—ya desde el principio—al oratoriano portugués Teodoro de Almeida. Con todo, la atribución resulta todavía hipotética y puede ser que siga siempre así. *J. Echarri.*

PANIKKER, R.: *F. H. Jacobi y la Filosofía. Un ejemplo de la filosofía del sentimiento.* Sapientia, 2 (1947), 322-353; 3 (1948), 25-59.

La doctrina de Jacobi se presenta llena de interés bajo múltiples aspectos. Es un ejemplo de cómo la Filosofía se precipita en el fracaso cuando asume una misión o un método inadecuados. Por otra parte, Jacobi tuvo y tiene gran influjo en la filosofía postkantiana. El estudio de su filosofía ofrece, pues, aprovechables lecciones; aquí, además, se instituye para contemplar el origen de la filosofía irracional y para corregir y completar sus doctrinas en el cuadro de la verdadera Filosofía.

Para lo primero se investiga el *origen de la filosofía del sentimiento* y se le señalan tres factores decisivos: la irreligiosidad o falta de fe sobrenatural, el orgullo de rechazar toda limitación y error en el conocimiento y la vivencia de la incapacidad de la mente. De aquí que se recurra al sentimiento para captar la realidad que supera la razón.

Esta posición *históricamente procede* de Descartes, que proclamó el separatismo de la razón con respecto a la fe, y su *fórmula* consta de dos momentos: 1.º, reconocimiento de la impotencia y finitud de la razón, y 2.ª (es el característico), aceptación para superarlas de un sentido infrarracional que capte la realidad irracional.

Jacobi influye en la formación de esta filosofía por su sistema *frente a toda filosofía*. Pretende justificar su presentimiento de lo verdadero, y para ello subordina la mente al sentimiento y consigue establecer la fe en Dios, en la libertad humana, en la inmediatez del sentimiento, en la moralidad. Su posición, de una congruencia total, consiste en reducir las doctrinas opuestas a un absurdo vital, que se supera únicamente con el recurso al sentimiento. Se enfrenta con los principales filósofos, y éstos reciben su influjo. La antinomia de Jacobi está, por tanto, en la lucha de la mente y el corazón, superable tan sólo por el salto mortal al sentimiento. Hay que salvar al hombre por el corazón, ya que la filosofía racional le pierde sin remedio.

Ante esta doctrina *la Filosofía verdadera* puede poner *muchos reparos* y sacar *algunas lecciones*. La filosofía del sentimiento, aun para justificar la realidad de éste, tiene que echar mano de la despreciada razón si no quiere caer en el idealismo, aunque al mismo tiempo nos pone de manifiesto la complejidad de muchos problemas aun filosóficos y una útil crítica de la misma Filosofía. Jacobi es un sinceramente convencido; pero el convencimiento de su posición es gratuito y debido a varios supuestos implícitos que dirigen su investigación; por ejemplo, el postulado del orden como axioma psico-cosmológico, la confianza en el sentimiento como único criterio de verdad, la misma antinomia razón-sentimiento.

Por último, la verdadera Filosofía—que es explicación racional de la última realidad—nos indica *qué lugar ocupa en ella* el sentimiento. Este, vistos su esencia, objeto, clases, es, a lo más, forma psicológica de conocimiento en cuanto influye en los juicios y simples aprehensiones; no es una potencia especial, y como acto será perfectísimo sólo en la bienaventuranza; *su misión* consiste en ser portador obscuro de intelecciones y tendencias en compleja y apretada unidad. No es, pues, una intuición, aunque se puede y debe admitir en el hombre *una intuición del entendimiento*, ayudada por el sentimiento y complemento del raciocinio. En Jacobi este sentimiento llena el hueco que la razón deja en su *autolimitación positiva;* absurdo intento, pues sólo un elemento suprarracional es capáz de completar ese vacío racional.

Jacobi, por tanto, al experimentar el hecho de lo sobrenatural, y falto de fe suprarracional, pretende solucionar con un elemento sentimental las aporías que se presentan a la razón en la investigación integral de la verdad. *A. Fabrat.*

ANTONELLI, MARÍA TERESA: *Maine de Biran. Filosofía e política di uno spiritualista francese.* GiordiMet, 3 (1948), 189-198.

Maine de Biran ha llevado a la política una visión filosófica, espiritualista, que sobrenada por encima de la empiricidad de las formas políticas a que eventualmente se adhiere. Su doctrina social entronca con la fundamental concepción antropológica de su filosofía, que "parte de la meditación psicológica, primero, y después, ética, gnoseológica y metafísica del hombre" (p. 193). La acción es esencial al sujeto biraniano, que no es el "yo" abstracto de Descartes o Kant, sino el "yo" viviente, activo y libre, revelado en el "sentimiento de esfuerzo"; de ahí el puesto de relieve que ocupa en su filosofía la red de relaciones de ese "yo", particularmente las que le ligan a la vida social. M. de B. pone el ideal de la sociedad en una convergencia espiritual "ad unum", que dado el gregarismo disperso de la multitud, requerirá la actuación de un factor directivo y educador "ab uno" (aristocracia, monarquía). Y no es precisamente la forma concreta de gobierno (M. de B. combatió el absolutismo napoleónico y la democracia revolucionaria, siempre con nostalgias de viejo aristócrata legitimista), sino la forma superior, filosófica; ella preconiza la convergencia de las voluntades individuales a la actuación de la eticidad hacia un ideal de grandeza y de belleza moral, con fe en los

valores morales de la vida social y con fe en el vínculo de respeto, admiración y devoción, el "amor communis" entre los miembros. Los dos términos concretos del sistema: educación y no violencia. *L. M. G.*

L. DE MUNAÍN, R.: *Balmes, filósofo moderno.* VV, 6 (1948), 485-512.

Cuatro son los caracteres capitales de la filosofía moderna: prioridad del problema del conocimiento sobre el problema del ser; el pensamiento, punto de partida de toda solución filosófica; necesidad de plantear el problema del puente o tránsito del sujeto al objeto; propensión, consciente o inconsciente, hacia el idealismo. Una filosofía eminentemente realista, como es la grecoescolástica, se mueve sobre supuestos enteramente diversos. En cuál de estas dos filosofías encaja la filosofía de Balmes? No faltan algunas razones para pensar que su inspiración central la recibe Balmes de la corriente aristotélico-escolástica. Sin embargo, en definitiva Balmes es filósofo moderno. Se demuestra fácilmente que le son propios los tres caracteres primeros, antes mencionados. Pero también el último—propensión hacia el Idealismo—se da en su filosofía, aunque ello necesita una más amplia demostración. Cierto que en sus intenciones Balmes es un filósofo decididamente antiidealista. Su severa crítica de todas las diversas formas de idealismo, que llegaron a su conocimiento, alcanza a veces valor definitivo. Sus observaciones contra la filosofía fichtiana del "Yo" pueden compararse a las hoy clásicas de Husserl. Con todo, la mentalidad balmesiana dió acogida a numerosos principios, planteamientos y razonamientos, que, muy a pesar suyo, lo conducían al Idealismo, de cuya expresa y formal profesión solamente pudo librarse a costa de no seguir el camino que le marcaban las rigurosas constricciones de la Lógica. Esto se evidencia examinando con algún detenimiento un solo problema crítico, pero fundamental, el valor gnoseológico del conocimiento sensitivo. Se llega a concluir que la existencia del mundo externo corpóreo no es una conclusión que necesariamente se derive de las premisas sentadas por Balmes, todas ellas puestas también por Berkeley. Balmes coincide también con Berkeley en afirmar la subjetividad de las cualidades secundarias; pero además existe identidad de argumentación, basada en una idéntica confusión entre los aspectos representativo y afectivo de la sensación, identidad en el orden que siguen al examinar las cualidades e incluso de ejemplos. Las mismas razones debían haberle llevado a negar la objetividad de la extensión. Balmes no demuestra la disparidad de uno y otro caso, aunque trata de aducir varias pruebas.

J. Echarri.

OROMI, M.: *Balmes y la Metafísica.* VV, 6 (1948), 513-555.

Tomando por base el concepto clásico de Metafísica, se analiza la Metafísica de Balmes con el fin de valorar su pensamiento filosófico, ya que la Metafísica es la base de todo sistema. El resultado de este análisis es que Balmes, sin despreciar la Metafísica clásica, ha dado a la Metafísica el sentido y la orientación moderna, que hace consistir la Metafísica en el problema de la existencia. El problema ulterior de la Metafísica, el que propiamente se llama hoy *Ontología*, y era el objeto primordial de la metafísica clásica, en Balmes ha quedado relegado a segundo orden, cuando no descuidado bajo el signo de un agnosticismo más o menos pronunciado. En la *Fil. Elem.* Balmes considera como Metafísica la *ideología pura*, la *Ontología*, la *Psicología*, la *Teodicea*, y—en parte al menos—la *Cosmología*, haciendo de la Ideología al centro de su metafísica. En la *Fil. Fund.* conserva la misma concepción, y toda ella podría denominarse simplemente *Ideología*, en vez de *Fil. Fund.* La *Ideología* de Balmes, de carácter más bien italiano que francés, no prescinde de la Ontología, aunque le conceda lugar secundario, y comprende lo que hoy llamamos *Criteriología*, parte de la *Psicología*, parte de la *Cosmología* y parte de la *Metafísica general*. La idea que Balmes tiene del ser es una idea desenciada Para él ser significa sólo existir. El ser no es análogo, sino unívoco o equívoco. Por eso también la unidad es en realidad unívoca y aparentemente equívoca. Balmes descuidó en absoluto lo que constituye el nervio de toda la filosofía: la analogía del ser, y, lo que es peor, parece tomar esta cuestión como una de tantas cuestiones sutiles de los escolásticos. Tampoco analiza Balmes suficientemente la idea de posibilidad en su aspecto de inteligibilidad esencial. Así, el concepto de ser señala en Balmes una trayectoria completamente distinta de la escolástica para la base misma de la metafísica. Su concepción existencial de la idea de ente le hace no comprender siquiera la posición tomista sobre el problema de la

esencia y existencia. En el problema de la unidad y multiplicidad su mentalidad es más matemática que metafísica, y por eso cuestiones metafísicas se le convierten en matemáticas por entender la "indivisio" como "indistinctio". Su metafísica es leibniziana y su escolasticismo apenas si llega a igualarse con el de Leibniz. No apreció el alcance de la teoría del acto y potencia, y su teoría del ser y no ser, que podría parecer su equivalente, no tiene en realidad que ver absolutamente nada con ella, y si explica la existencia de realidades empíricas y trascendentes, no podrá explicar la esencia de estas realidades. Balmes es por eso frecuentemente agnóstico, v. gr., en la constitución de los cuerpos (hilemorfismo, substancia-accidentes...). El problema metafísico mejor planteado por Balmes es, quizá, el de la causalidad; pero, por el mismo vicio radical, no demuestra la causalidad ni en el mundo corpóreo, ni, en rigor, para el campo de la conciencia, y menos aún como principio general. No es posible más con un concepto desenciado del ser. La filosofía de Balmes representa sólo un esfuerzo hacia la metafísica; pero ya esto supone un mérito extraordinario para su tiempo y su corta edad. *J. Echarri.*

BARROSO, A.: *Valor histórico de Balmes en la distinción entre el conocimiento sensible e intelectual.* VV, 6 (1948), 455-484.

Es la Filosofía fundamental de Balmes una síntesis positivo-crítica maravillosa de las ciencias del mundo corpóreo y del de las ideas. Fulguran acá y allá destellos geniales. Su solución al problema del cuanto es más satisfactoria que la que actualmente se da. Adelantóse al pensamiento moderno; por ejemplo, en la teoría de la relatividad, esbozada ya en el libro III de la FF. Su tratado de la teoría del conocer no ha sido todavía superado desde Mercier hasta nuestros días, si bien no todos acepten los argumentos con que defiende sus posiciones. Revalorizó la filosofía cristiana y fué el precursor del neoescolasticismo. Pero sobre todos estos méritos está el de su valor histórico. Hombre de su tiempo, se dió cuenta de los grandes errores que inficionaban el ambiente intelectual de su época: el materialismo y sensismo, el idealismo trascendental y el criticismo kantiano. Y a rebatirlos consagró sus esfuerzos. El pensamiento de Balmes está integrado por lo mejor de la tradición y del medio ambiente y va dirigido contra todo lo peor de ese mismo medio. Lo pone de manifiesto el análisis de su doctrina bajo un doble aspecto: el constructivo y el crítico. El proceso constructivo nos hace ver cómo, presupuesta la necesidad del conocer, todo el edificio filosófico de Balmes se levanta sobre dos bases: la extensión y la idea del ser, a las que corresponden paralelamente dos maneras de conocer: la sensible y la racional. Y toda la potencia de su poderoso ingenio se endereza a demostrar la irreductibilidad entre el conocimiento sensible y el racional, a dejar bien patente la objetividad de ambos conocimientos y dejar así bien sentado, como principio incontrovertible, que el pensar no consta de puras categorías vacías, sino que es plenitud de realidad. Su abierta oposición contra los tres errores principales de aquel medio ambiente la evidencia aún más el aspecto crítico que nos descubre a Balmes afirmando contra el materialismo la sensación y contra el sensismo la idea. Vigorosa es su crítica contra el sensismo; pero la que hace contra el idealismo es implacable, y a su refutación dedica los pensamientos más profundos de la FF. Pero el objeto preferente de su crítica es el criticismo de Kant, ya que implica en sí el sensismo, la negación de la metafísica y de la moralidad y el idealismo. Lo refuta basándose en la objetividad de las ideas y la intuición racional. También salió Balmes al paso del tradicionalismo, reacción exagerada contra el racionalismo, que al considerar el consentimiento universal, como criterio fundamental de verdad, afirmaba el escepticismo individual, base del escepticismo universal. *J. Sagastume.*

GOMIS, J.-B.: *Balmes y Vives: "El Criterio" y el "Tratado del Alma".* VV, 6 (1948), 555-557.

Balmes y Vives son dos espíritus gemelos, dos genios hispanos genuinamente levantinos. Ni uno ni otro querían imitar, sino crear.. Los dos revelan la misma aptitud filosófica. La filosofía de entrambos es entrañablemente española; la de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa y de Fr. Juan de los Angeles o la de Cervantes en su "amoroso *Don Quijote*". Filosofía de amor a Dios, a los hombres y a las cosas. Uno y otro sienten vivamente y se ocupan de la cuestión protestante. Balmes puso gran originalidad en *El Criterio;* pero con todo, sin el *Tratado del Alma* y el *Arte de Enseñar,* o Balmes no hubiera escrito *El Criterio,* o bien sería éste una obra muy distinta.

La originalidad de *El Criterio* es del mismo tipo que la del *Kempis*, o la de los *Ejercicios* de San Ignacio, o la de las *Moradas*. La originalidad de El Criterio no consiste en carecer de precedentes, puesto que los tiene claros y precisos en *El Tratado del Alma* y en el *Arte de Enseñar*, sino en haber reducido a *criterio* un tema tan rico y caótico. Con todo, a veces no se quisiera que el influjo fuese tanto. De las tres partes del *Tratado del Alma*, *El Criterio* toma las dos últimas; pero todavía se añadió la primera resumida en una nota, y anunciando que se trataría en la *Filosofía Fundamental*. Además del esquema general y la división de *El Criterio*, según una orientación especulativa y otra práctica, se podrían citar y se citan otros muchos pasajes paralelos entre ambas obras. El *Arte de Enseñar*, que ciertamente leyó Balmes, tiene también parte no pequeña en *El Criterio*. Su dejo es menos intenso, pero frecuente.

J. Echarri.

CARLINI, A.: *Nota su Rosmini*. GiordiMet, 3 (1948), 215-220.

Gentili ha puesto en circulación una exégesis de Rosmini cortada por el patrón de su propia filosofía (la presente nota sustituirá en una próxima edición de R. a las observaciones de Gentili que prologan la edición precedente); Gentile ha hecho de R. un idealista; el "verdadero" R., en cambio, más bien se ha inspirado en Kant; pero superando su criticismo agnóstico y abstracto con ingredientes propios, muchos de ellos de origen escolástico. Una auténtica interpretación de R. habrá de tener en cuenta estos puntos: 1) R. no hace al sujeto del conocer "creador" de la verdad, sino en el sentido que sobre el juicio especulativo que afirma la verdad en sí admite el juicio práctico que la transforma en bien, la encarna, la realiza. 2) En el terreno especulativo, la idea de ser, base del sistema rosminiano, no es una mera categoría o unificación de categorías, no es un producto de la razón, sino el ser concretísimo del mundo presente a nosotros en todo acto cognoscitivo, condición de todo conocimiento experimental, idea innata en el mismo sentido que es innato el sentimiento corpóreo fundamental. 3) En el terreno de lo moral, R. corrige la rigidez abstracta de la razón humana preconizada valor absoluto que despersonaliza al individuo moral; R. pone la individualidad como atributo fundamental de la personalidad humana y liga al hombre a una ley que manda, no mediante un frío sentimiento de respeto, sino con el vivo eficaz del "amor". 4) El paso de la idea del ser al Ser, a Dios, se da en R. aparentemente según los esquemas tradicionales, en realidad, del ser que es el hombre, persona, inteligencia y voluntad, al Ser que centra e idealiza en sí los valores todos del ser, de la verdad, de la bondad, a la que el hombre éticamente tiende, no como a algo extraño o comparte, sino como al todo, principio y fundamento de la moralidad. *L. M. G.*

CHAIX-RUY, J.: *J. B. Vico et Jules Michelet*. GiordiMet, 2 (1947), 44-59.

J. Michelet († 1874) tiene notables puntos de contacto con el filósofo italiano Vico († 1743), ya en la misma trayectoria humana de las dos vidas; ambas, "difíciles, atravesadas de penuria y trabajos, pero tan ricas en valor moral y verdaderamente laboriosas" (p. 45). Michelet debe su orientación científica a la lectura y traducción (la primera en francés) de la *Scienza Nuova*. Como Vico, proyectó una reconstrucción de la vida cultural de los pueblos a partir de un estudio filológico de las lenguas. Sus miradas se ensancharon hacia una filosofía de la historia de gran estilo. La concepción histórico-filosófica de Michelet recorre varias etapas. Primero es el modo de Vico: visión fundamentalmente cristiana de la historia, producto de dos factores conjugados, libertad del hombre, fuertemente acentuada, y superior asistencia de Dios providente. A partir de 1833, a influjos del naturalismo alemán y francés (Herder, Feuerbach, Rousseau), Michelet, no sin vacilaciones, desborda los límites viquianos de la libertad y hace del hombre su propio Prometeo, forjador de la sociedad, de los dioses, de sí mismo, de la historia. *L. M. G.*

SCIACCA, GIUSEPPE MARIA: *Il "metodo riflesivo" di Jules Lagneau*. GiordiMet, 3 (1948), 199-214.

J. Lagneau (1851-94), de la corriente espiritualista francesa independiente, apenas es conocido en la historia de la filosofía más que por los "fragmentos" recogidos por su discípulo Chartier, después de su muerte, y sus lecciones "sobre la existencia de Dios", pronunciadas el último año de su vida. Sobre estos materiales, Sciacca, G. M., organiza una exposición sistemática del pensamiento de L. en torno a cinco puntos capi-

tales de su doctrina: 1) el "método reflexivo", especialmente vinculado al nombre de L., método que define ya un contenido filosófico y que se apoya en una inquisición psicológica, equidistante de la "racionalidad pura", desvinculada de la conciencia concreta, y del psicologismo empírico; sobre los datos y los estados de "un" pensamiento cualquiera se buscan las implicaciones y las correlaciones que lo ligan concatenadamente "al" pensamiento y a la idea universal. 2) Conceptos de error, verdad, duda, cuyo análisis descubre la dinamicidad del pensamiento. 3) Concepto de libertad, de la que distingue L. tres sentidos: abstracta, concreta y moral. 4) Conceptos de extensión, espacio y tiempo, que no son propiedades de las cosas, sino relaciones o lazos con que aquéllas se ligan a nosotros y entre sí, constituyendo los tres componentes esenciales del orden racional que hace al mundo algo inteligible a la mente. 5) Concepto de Dios, cumbre de la especulación y centro de la vida del espíritu, Absoluto, el Absoluto más puro y verdadero cuanto más incomprensible e imposible (para la mentalidad naturalizante del ateo), realidad superior a esencia (necesidad) y existencia (percepción); valor inteligible en el acto moral, aprehendible en y por el amor. — *L. M. G.*

ARTANA, GIULIO: *Un filósofo da ricordare, Giuseppe Morando.* Bollettino della Società di Storia, Arte e Scienze dell'Oltrepò. nn. 4-6, luglio-diciembre 1947. Estratto. 8 páginas.

Giuseppe Morando nació en Génova el 29 de enero de 1866 y murió en Voghera el 4 de mayo de 1914. Su vida toda estuvo dedicada a la más ardiente y fervorosa actividad intelectual: libros y clases la ocuparon noblemente. En su juventud fué miembro de la familia religiosa rosminiana, que tuvo que abandonar a los veinticuatro años, cuando su libro *Ottimismo e Pessimismo* fué incluído en el Indice de libros prohibidos. Enseñó más tarde en Vicenza, en Vigenvano, por último en Voghera, donde fué rector del liceo gubernativo "Severino Grattoni". Es autor, además de la obra ya citada condenada por la Iglesia, de un *Corso elementare di filosofia* (Milano, 1898-99), en tres gruesos volúmenes, que tuvo aceptación lisonjera: en esta obra expone la doctrina de Rosmini, del que fué siempre fervoroso discípulo. Es autor también de un libro de CXL-994 páginas intitulado *Esame critico delle XL proposizioni condannate dalla S. R. U. Inquisizione* (Milano, 1905), en el que se hace una calurosa apología de dichas proposiciones rosminianas. Morando fué un polemista esforzado: contendió con el General de la Compañía de Jesús, con el P. M. García, con Gaetano Negri, con Spencer, Fischer y Giovanni Gentili. Giulio Artana dedica al llorado maestro de Voghera digno y cálido recuerdo. — *R. Ceñal.*

DERISI, O.: *El segundo grado del espíritu: la síntesis lógica en "La filosofía del espíritu" de Benedetto Croce.* Sapientia, 2 (1947), 118-148; 250-262.

Es importante notar que este artículo se intercala en la serie que su autor tiene publicada sobre la filosofía del mismo idealista italiano, serie que forma un estudio completo, como se ve por los mismos títulos: "La teoría de los grados distintos del espíritu: Primer grado del espíritu, o sea la síntesis imaginativa o intuición artística". "La síntesis práctica, tercer y cuarto grado de la filosofía del espíritu". Aquí, por tanto, monseñor Derisi nos expone la triple teoría croceana del concepto puro, de la historia y del error, y a continuación nos presenta una crítica de la lógica.

El *concepto puro* es una síntesis *a priori* de intuición y pensamiento, cuyos caracteres son universalidad e individualidad concreta. Si se disocian éstos, resultan los pseudoconceptos —concretez sola, universalidad sola—, que dan lugar a las ciencias naturales y a las matemáticas. Constituye la única categoría lógica o filosófica del espíritu, a la que se reducen los juicios definitorios, el raciocinio y toda la actividad lógica. Conceptos y juicios privados de la intuición sensible no constituyen conocimiento alguno. Precisamente de esta intuición proviene la constante mutabilidad del concepto y, por consiguiente, la constante superación de la Filosofía, que es eterna en cuanto que todo pensamiento pasado vive en el presente, como éste vivirá en el futuro.

Teoría de la Historia. La Historia—según Croce—, como síntesis también *a priori* de concepto universal e intuición individual, se identifica realmente con la Filosofía, aunque no dejen a la vez de diferenciarse; y como fuera de la única realidad absoluta del espíritu, cuya conciencia es la Historia, no hay nada, la Filosofía de la Historia en

busca de las causas del acaecer histórico es inconcebible. La Historia no debe confundirse con la crónica, que es actividad volitiva sobre hechos pasados, irreales, muertos, ni con la ciencia—abstracción irreal—, ni con el arte—pura intuición inconsciente del sentimiento.

Teoría del error. El error puede ser negativo, embebido en toda afirmación, y positivo, que es la afirmación falsa. Ninguno cabe en el pensamiento o concepto universal concreto. Tantos son los errores posibles cuantas son las falsas combinaciones o implicaciones de los conceptos: ya que el error consiste en la trasposición de los grados, en la mezcla de las formas teoréticas del espíritu. Su raíz se encuentra en la mala voluntad y pertenece al orden práctico o económico, pues se origina de buscar lo útil en lugar de lo verdadero. A pesar de la esencia asignada al error, no debe confundirsele con el pseudoconcepto, pues éste puede utilizarse sin cometer error, siempre que no se use para conocer algo, cual si fuese concepto puro, universal, concreto, real.

En *la crítica de la lógica,* que sigue a la anterior exposición, monseñor Derisi primero señala los méritos de B. Croce, principalmente por su posición frente a muchos de los sistemas falsos que reinaban en su primera época, y en seguida refuta con la doctrina escolástica los principales errores que contiene: su monismo panteísta idealista, la ignorancia y deformación de la abstracción, el concepto universal concreto, la teoría de la historia, cuyo objeto sería toda la realidad, con la subsiguiente negación de la Filosofía de la Historia y destrucción de la persona humana. Con la refutación, por tanto,—concluye el articulista—, del idealismo panteísta quedan refutados todos los demás errores que con lógica necesidad provienen de él. *A. Fabrat.*

ANTUNES, J.: *Existencialismo. Filosofia da moda.* Broteria, 47 (1948), 179-197.

Se infiere y se adopta la siguiente definición del *existencialismo*: el existencialismo, más que una filosofía es un movimiento, atmósfera o corriente de conatos filosóficos que proclama el análisis apasionado de la libertad del hombre, describiendo con preferencia las situaciones trágicas en que se encuentra para, a través de sus revelaciones, encontrar el significado de su ser. Es una definición afín a las de Copleston, R. Troisfontaines y R. Jolivet. Se describe luego la génesis y evolución histórica del existencialismo, para analizar al fin los resultados del mismo y su porvenir. No se trata de valorarlo relativamente a otros sistemas filosóficos, sino en sí mismo y por dentro. Cierto que, desde el punto de vista de sus aportaciones a la solución de los problemas eternos, su valor es nulo. Se limita a la descripción fenomenológica y análisis de las situaciones existenciales concretas, de la vivencia existencial. Si pretende *universalizar* la propia experiencia existencial, se niega a sí mismo. Por eso renuncia Jaspers a establecer una ontología y Marcel no propone más que subterfugios. La valoración del existencialismo hay que enfocarla de otro modo. Lo que caracteriza las filosofías no es tanto la aportación de *soluciones* diferentes, sino la *problemática* diferente o manera distinta de enfocar los eternos problemas de la realidad, que se reducen a uno o dos: el de lo uno y lo múltiple o de la contingencia, y el del conocimiento, reductible al primero. Así, el existencialismo se presenta como una de las corrientes fecundas de la historia del pensamiento. Corrige la desviación del idealismo y del positivismo científico hacia caminos ajenos a la vida del hombre. La afirmación de que la existencia del hombre precede a su esencia tiene un sentido verdadero: el ser concreto puede y debe, sobre la base de la naturaleza humana, que lo define, realizar, existiendo, su esencia individual por su libre esfuerzo. El hombre tiene el destino entre sus propias manos. Pero la existencia le fué impuesta. No es, pues, libertad pura, sino libertad condicionada, finita, porque es de hombre. La angustia proviene, con razón, de la responsabilidad que ella impone. Otro beneficio del existencialismo es el retorno a la *subjetividad,* que acentúa la distinción radical entre el yo y los objetos. Con todo, no se puede ocultar que se ha llegado a excesos lamentables en ciertos análisis demasiado pesimistas, y que aunque su espíritu signifique una conquista, el existencialismo como tal, en su forma rígida, está condenado a un fracaso. Del problema de lo trascendente, que no toca el autor, se insinúa solamente que la posición de Marcel—como el blondelismo—no da el paso definitivo a la metafísica. *J. Echarri.*

SEPICH, JUAN R.: *Existencialismo e historia.* Sapientia, 6 (1947), 303-321.

Estudia Sepich la esencia del existencialismo en cuanto concepto capaz de informar el curso de la vida humana y explicación del estado espiritual de la Europa actual.

En el existencialismo la existencia es un carácter del ser, una inserción viva en la realidad. No es doctrina homogénea, pero tiene sus principios característicos que el autor enumera y explica; la existencia es una totalidad; no es objeto de conocimiento; se caracteriza por su modalidad totalizante frente al mundo.

Se fija luego en el método. Dilthey se coloca en la línea histórica. Su línea filosófica es el *positivismo histórico*. El hombre es el método de la filosofía. La reflexión sobre sus experiencias en el choque diario de la vida nos dará su síntesis, y en ella la realidad del hombre y del mundo. Dilthey cree que el sentido de los hechos de conciencia hay que buscarlo en los límites de la conciencia en cuanto vivencia.

Después de exponer las variaciones o depuraciones introducidas por Husserl y Heidegger, pasa el autor a explicar el concepto existencialista de tiempo. La historia es la perseverancia activa en ese "estar en" existencialista, que se concreta en las actividades diarias de la vida.

Ante la historia, el existencialismo admite dos aptitudes: la voluntad que resiste o se entrega a la fuerza ciega de las cosas. Esta segunda es la anulación de la existencia concreta para someterse a la ley de la masa: una realidad tensa hacia adelante, que espera una impulsión ajena que le lleve a nueva estancia.

Al fin de su trabajo vuelve el autor a la filosofía existencialista como explicación de la situación europea. Europa vivía hace algún tiempo de un pensamiento ajeno a las vigencias que le dieron origen. La última expresión de ese pensamiento la ve en el existencialismo. Fracasada la primera actitud de ley de la voluntad, queda la segunda: entregarse a la ley de la masa sin guiarse por la razón. Separada de sus fuentes genuinas, Europa va a su ruina. Al existencialismo sólo le queda el horizonte del materialismo histórico. Ha dado su fruto: probar que el "permaneced fieles a la tierra" lleva a la negación de la esencia humana, rebajándola a simple materia. Y aún madura otro fruto peor: se puede preguntar sobre la esencia del espíritu de Europa; pero también se puede preguntar por su existencia. Esta última posibilidad de pregunta dice que el existencialismo no puede hacer surgir el "conjunto histórico" orgánico, porque éste sólo es un hecho espiritual, y el existencialismo sólo aprecia elementos en cuanto aparentes en hábito no espiritual. Así desaparece lo específico para dejar paso a lo individual. Lo individual sólo se puede totalizar haciéndolo masa: concepción del materialismo histórico.

La filosofía toma cada vez más *carácter temperamental*. Esto hace irrefutable directamente toda posición. Se refuta un juicio, pero no una actitud y menos un temperamento. Es un perfil alógico del existencialismo. Es el viejo conflicto del Ethos y el Logos. La filosofía es histórica, pero su posibilidad futura estriba en su posibilidad de regir la vida. Esta posibilidad no la tiene el existencialismo, porque ese sentido sólo lo da el espíritu. *J. Iturrioz.*

PAÚL ORTEGAT: *La Philosophie religieuse de K. Jaspers*. NouRevTh, 70 (1948), n. 3, páginas 255-273.

Con motivo de un mensaje a la nación alemana, firmado por Jaspers en Zurich, estudia Ortegat la filosofía religiosa del célebre filósofo existencialista. Comienza por señalar las distintas actitudes de Jaspers y Heidegger en este problema de la religión, pues mientras para Heidegger, según Ortegat, es Dios la pura nada, el inexistencial cuya presencia no se acusa de ninguna manera en el mundo, para Jaspers es el ser extraño y lejano, el absolutamente separado de nosotros, cuya presencia, sin embargo, anhelamos. Esta concepción jaspersiana es la que comenta y critica admirablemente en su artículo el P. Ortegat, llegando a afirmar que con tales premisas de trascendencia pura y absoluta la posición escéptica y resueltamente atea de Nietzsche, Sartre y Heidegger es más consecuente.

Como superación y verdadera solución de las dificultades halladas por Jaspers en el análisis de la existencia esboza sobriamente el P. Ortegat la doctrina cristiana de la trascendencia. *N. G. C.*

BEAUFRET, JEAN: *Martin Heidegger et le problème de la vérité*. Fontaine (París), número 63, noviembre 1947, 758-785.

Heidegger, con no menos razón que Kant en su tiempo, puede ahora quejarse de la obstinada mala inteligencia con que su doctrina se ha interpretado. Clasificar como

apóstol de lo patético, promotor del nihilismo, adversario de la lógica y de la ciencia, un filósofo que ha tenido por preocupación única y constante el problema de la verdad, es una de las más extrañas tergiversaciones de las que la ligereza de una época ha podido hacerse responsable. De Heidegger, cuya mayor ambición está expresada en este triple precepto: rigor del pensamiento, escrúpulo de la expresión, parquedad de palabra *(Strenge des Denkens, Sorgfalt des Sagens, Sparsamkeit des Wortes)*, hacer de él un mero cultivador de estados anímicos que sólo se alimentan de las pulsaciones de la vida anterior, y cuyo arte no llega sino a hacernos presentes las sordas tonalidades del sentimiento, es una burla al buen sentido. La principal intención de Heidegger es replantear el problema de la verdad: ¿cómo puede decir el existente lo que es? Más original que la verdad como *adecuación*—la verdad en el sentido tradicional, realista o idealista—es la verdad como *descubrimiento*, como *revelación*. Al ente no le es dado salir al encuentro si en sí no posee ya una posibilidad interna de autorrevelación. Decir que la verdad es descubrimiento, revelación (sentido etimológico de la *a-letheia)*, es asentar esta proposición, más original y anterior a toda realidad pensante o pensada: *que se da el ser;* que el ser es patente y que como tal hace posible, patente, al existente concreto y a la totalidad del ser. Pero esta totalidad no puede ser aceptada sino a costa de un sacrificio: "El sacrificio consiste—escribe Heidegger—en despedir al existente, para velar por este favor que nos protege, para tener acceso al ser." Este ser trascendente, resultado de la negación de todo existente concreto, no es, sin embargo, el cero absoluto de ser, el vacío de esencia. Aunque inexistente, hay en él una positividad radical: es el *Logos* en su principio y su fuente, como unidad superior de *ser* y de *sentido*, como original *inteligencia de ser, Seinsverständnis*. Para salvaguardar esta *Seinsverständnis* originaria se escribió *Sein und Zeit*. Aquí se nos da una analítica del *Dasein*, el existente excepcional que es el hombre, con una perfecta valoración de ese *Da* maravilloso que el mismo hombre posee, que es la trascendencia, la transgresión de todo existente para permitir al ser surgir en su original fulguración.

En *Sein und Zeit* se escribió: "La existencia del hombre es su esencia." Erróneamente interpreta Sartre: "Para el existencialismo la existencia precede a la esencia", oponiendo a la función estabilizadora de la esencia las potencialidades infinitas del hombre en su subjetividad de ser consciente. En Heidegger no se trata de invertir en favor de la subjetividad la relación platónica de esencia y existencia, sino de afirmar que el hombre esencialmente es *ex-sistencia*, esto es, modo de ser que es promoción a un vuelo que le sitúa en la infinita levedad de la verdad del ser: *ex-sistencia* en la cual el ser mismo viene al encuentro del hombre, que a su vez esencialmente no es sino este mismo perpetuo y siempre inacabado advenimiento del ser. Esta *ex-sistencia*, esencia del hombre, como abierta disponibilidad del hombre mismo respecto del ser, es a su vez libertad: la *ex-sistencia*, como *Seinlassen des Seienden*, es fundamentalmente libertad. Libertad que es a un tiempo triunfo y caída del hombre: caída en la disimulación del ser en general y del propio ser contingente y finito. Este es el sentido de la *angustia* heideggeriana: nos hace experimentar con evidencia que lo que nos trae la luz a la que somos llamados no es la cómoda y segura instalación en lo necesario y permanente, sino la incómoda precariedad de la contingencia. En toda convocación a la luz del ser está ya inscrita una revocación no menos ineluctable. La *Entschlossenheit*, la decisión, expresa esta consumación de una libertad que se hace libre para el milagro del ser; mas no para alcanzar la seguridad y permanencia, sino para aceptar la severidad de lo auténtico. *R. Ceñal.*

WAELHENS, A. DE: *Heidegger, Platon et l'humanisme*. RevPhilLo, 6 (1948), 490-496.

Con el título *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus"* (1947) publica Heidegger reunidos dos estudios, separados en realidad por un largo intervalo. El primero, escrito en 1940, estaba ya esbozado en el invierno de 1930-31, y es, por tanto, anterior y preparación de *Vom Wesen der Wahrheit*. Heidegger estudia aquí la teoría platónica del ser y de la verdad sólo a la luz del mito de la caverna, cuya significación esencial resulta ser—teniendo en cuenta algunos textos de la *República*—que no sólo existen diversos niveles de verdad, sino también que la vista de cada uno de nosotros exige una mutación (Umwendung), que interesa todo nuestro ser, razón por la cual el des-cubrimiento de la verdad va siempre necesariamente ligado a una "paideia". Pero esta concepción presocrática de la verdad, como identi-

ficada con la "aléteia", o sea con el acto del descubrimiento, se destruye en Platón para convertirse desde entonces en rectitud y "homoiosis", como adecuación a la idea de toda idea, la idea de Bien.

Lo que más novedad presenta es la segunda parte. La carta a J. Beaufret, cuyo tema explícito es el problema del humanismo, es muy interesante no sólo por su objeto, sino tanto y más porque Heidegger aprovecha la ocasión para disipar malas inteligencias y errores de interpretación a que dió lugar *Sein und Zeit*. La relación original del hombre al Ser es la de perfeccionarlo, conduciéndolo por el pensamiento a la plenitud expresada de sí mismo. El lenguaje, y el hombre que se identifica con la palabra, son el testigo ("pastor") del Ser. El pensamiento no es para dominar lo que es (ciencia y técnica), sino que debe abandonarse al Ser para revelarlo, dejándolo ser, y constituir así la verdad. Por eso es privilegiada la posición del hombre (humanismo) entre los demás que son, porque no sólo él únicamente comprende el Ser, sino también porque juega un papel decisivo en la revelación y descubrimiento del Ser a sí mismo. Esta función es la humanidad del hombre. No es erróneo, pero sí desorientador, definir al hombre un animal racional, es decir, un animal *más* algo, porque la dimensión original del hombre no está en su animalidad, sino en su comprensión del Ser, la cual no es prolongación de nada y le coloca absolutamente fuera de la escala de los demás que son, y sobre todo le retira de la línea por donde parecía arrastrarle la progresión de sus constitutivos materiales, biológicos y animales. Además, de todos los que son, el animal nos es el más extraño y la conciencia animal cae fuera de toda descripción posible. Así, pues, la comprensión ontológica, la capacidad de ser interpelado por el Ser y de estar uno mismo fuera de sí mismo, en una palabra, la ex-sistencia, definen al hombre. La razón es sólo *una* manera de realizar esta comprensión.

Luego trata de refutar la imputación de ateísmo; pero ello se reduce a concluir simplemente que su filosofía desarrolla una problemática anterior a toda cuestión posible sobre la existencia de Dios, y en todo caso nunca la tratará según el concepto tradicional de Teos, que participa de una ontología superada, la "Metafísica". Estos dos aspectos quiere expresar cuando dice de su propio pensamiento que puede ser teístico tan poco como ateo ("theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch"). Se desolidariza explícitamente de Sartre, aunque no parece conocer exactamente su doctrina. Al fin dice que sólo su filosofía puede fundar una ética auténtica. Porque "etos" quiere decir originalmente "morada", de suerte que la ética no es otra cosa que una manera de comprender lo que deberá ser el ser del hombre tan pronto como haya alcanzado su verdadera morada, que es el Ser. Llegado aquí el hombre, por la vía que le abre la filosofía, se persuade de esta verdad primera, de que "*Nomos*" no es sólo ley, sino más originalmente "die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung" la indicación oculta en el destino y mensaje del Ser (?)].

Esta carta parece, pues, una especie de reajuste y como un alto en un momento decisivo de la evolución de Heidegger. Por una parte, abraza y resume la obra anterior rechazando las interpretaciones erróneas. Pero es evidente que al revisar así *Sein und Zeit* y los trabajos posteriores, Heidegger los encuadra ya en la perspectiva de lo que va a seguir y que ni nosotros conocemos todavía ni él mismo conocía en el momento de escribirlos. El pasado se interpreta en función del presente y del futuro, lo que hace difícil juzgar la interpretación misma. Por eso *Sein und Zeit*, *Vom Wesen de Grundes* y *Was ist Metaphysik?* no son sólo dos fases del pasado de un hombre, sino *obras*, que existen por sí mismas, que albergan virtualidades propias, distintas de aquellas de que su autor se ha apoderado, y que también pertenecen por sí mismas a la historia por haber desarrollado el pensamiento de otros autores. Por otra parte, la carta a Beaufret traza un amplio programa para el futuro. Pero, sea lo que sea del grado actual de elaboración de los trabajos destinados a realizarlo, este escrito nada dice de sus resultados. Esperamos que en fecha próxima Heidegger nos hable del Ser.

J. Echarri.

CEÑAL, RAMÓN, S. I.: *Existencialismo, moral y revolución en la obra de Jean-Paul Sartre*. RevFil, 7 (1948), 5-47.

La posición moral y política de Sartre es consecuencia rigurosa de la ontología fenomenológica propugnada en su obra principal, *L'être et le néant*. La indagación fenomenológica descubre a Sartre dos modos de ser entre sí irreductibles y plenamente

autónomos en su significación ontológica: el ser *en-sí* y el ser *para-sí*. ¿Cuál es el sentido profundo de estos dos modos de ser? ¿Cómo ambos se encardinan en el ser en general? El ser *en-sí* es, para Sartre, la realidad maciza, hermética, de las cosas sin conciencia, pura gratuidad y contingencia carentes de toda justificación o razón. El ser *para-sí* es el que tiene conciencia, el hombre. Para su análisis se ha de buscar una actitud original reveladora de ese ser *para-sí* en toda su pureza. Esta actitud es la interrogación, la pregunta, que es a su vez revelación de la nada entrañada en el ser: "La nada está... en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano". La nada viene al mundo por el hombre, por esa necesaria distancia del propio ser que es esencial a la conciencia, como continua y nunca superada tensión entre el ser que se es y un ser que no se es siempre inasequible: "Toda realidad humana es una pasión, en cuanto que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir a su vez el *en-sí* que escape a la contingencia, siendo su propio fundamento, el "*ens causa sui*", que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, porque el hombre se pierde en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil". Naturalmente, esto supone un premeditado empeño por parte de Sartre de no querer admitir la más auténtica esencia del ser finito, del ser potencial: posición inadmisible. Sartre la sostiene con el premeditado propósito de asentar la radical, absolutamente injustificable contingencia del hombre. Junto al ser *para-sí*, Sartre nos presenta ahora el ser *para-otro*. La experiencia del otro la obtiene Sartre en el hecho del ser mirado. Pero la comundiad de conciencia tiene un desenlace desolador: el infierno son los otros...", "la esencia de las relaciones entre las conciencias no es el existir en común, es el conflicto". Sartre sostiene, a pesar de las premisas puestas, que su existencialismo es un humanismo, que sobre él se puede construir una moral. Humanismo de la absoluta libertad humana, creadora en todo momento de la propia esencia del hombre, con la consiguiente negación de toda idea de esencia o naturaleza humana, y para esto el existencialismo sartriano se profesa rigurosamente ateo. Moral de la ambigüedad, como la ha llamado Simone de Beauvoir, autorizada intérprete de Sartre. Trasladando el problema moral al orden político, Sartre impugna vigorosamente el materialismo marxista para sustituirlo por una filosofía de la revolución, fundada en la absoluta contingencia de todo orden, de todo valor ya establecido. Filosofía revolucionaria que arbitrariamente borra del hombre todo sentido espiritual autéctico, todo anhelo de verdadera trascendencia.

R. C.

ANTUNES, JOSÉ: *O Homem na Filosofia existencial*. RevPortFil, 4 (1948), pp. 25-47.

Situación histórico-ideológica del existencialismo como reacción contra la filosofía idealista alemana y el materialismo positivista de Feuerbach, Marx y Engels. Preparación de los filósofos vitalistas Nietzsche, Bergson, Dilthey y Brentano para la especulación sobre el hombre concreto y la vida. También se alude a la filosofía de los valores de Max Scheler y N. Hartmann como direcciones influyentes en el existencialismo. Más en concreto estudia el autor la actitud de Kierkegaard, al que atribuye el que casi todas las modalidades de la filosofía existencial estén fuertemente lastradas de herencia kierkegaardiana: de M. Heidegger, cuya analítica existencial comenta con alguna más detención; de Karl Jaspers y su pseudomística abertura al Trascendente; del existencialismo francés, en el que ve acentuarse dos corrientes nítidas en la concepción del hombre: la cristiana de los autores agrupados en la *Philosophie de l'Esprit* (Gabriel Marcel, R. Le Senne y Luis Lavelle) y la comunista y atea del grupo capitaneado por Jean-Paul Sartre; del existencialismo ruso, representado, sobre todo, por León Chestof y Nicolás Berdiaef; de Xavier Zubiri y su teoría de la religación; de la antropología escolástica, con algunas observaciones generales sobre el sentido de la existencia y de la persona dentro de los límites de la filosofía perenne.

González Caminero.

F. DE VIANA, FÉLIX: *Le metafisica de los seres y la metafisica de los gérmenes*. RevFil, 6 (1947), pp. 719-729.

Se trata de un trabajo en que V. refuta muy atinadamente varias afirmaciones de la comunicación que presentó D. Eugenio D'Ors en el Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Roma el año 1946. La comunicación tiene dos partes: la primera

se refiere al lenguaje de la filosofía del ser, que encuentra defectuoso y, por tanto, también defectuosa la filosofía que lo usa; la segunda se refiere a la conveniencia de abandonar esta metafísica y sustituirla por la de los gérmenes.

Viana demuestra cómo las afirmaciones de D'Ors conducen al nominalismo, y que no atina con la significación del término *ens*, ni esta filosofía del ser tiene nada que ver con una cuestión puramente lingüística.

Para D'Ors, germen sería "la reunión de una actualidad y de una potencia, cargada de posibilidades de porvenir...". Principio, dice V., que en la metafísica del ser está contenido en la teoría del acto y la potencia, y cuando se realizan dichas potencialidades tendrá este ser una definición diversa de la anterior. Ni la semilla será, verbigracia, no-árbol y árbol a la vez, destruyéndose así el principio de contradicción (como quiere d'Ors), sino semilla en acto y árbol en potencia, que no destruye dicho principio, sin el cual sería quimérica toda metafísica. Cree D'Ors que su metafísica permitiría comprender los fenómenos de la vida, que no encuentran explicación en la abstracción metafísica de los seres. A lo que responde V. cómo centenares de filósofos (y cita algunos modernos) encuentran la explicación de los fenómenos de la vida en la metafísica del ser, y eso tratando de los fenómenos y no de su esencia, pues ésta no la desenvolverá la metafísica de los gérmenes más que la metafísica del ser. En cuanto a la aptitud de esta nueva metafísica para hacer lugar a la teoría de los "quanta" y al indeterminismo, se responde que por lo que se refiere a lo que la primera teoría tiene de comprobado, no deja de admitirse por los filósofos que siguen la metafísica del ser. Por lo que afecta a lo segundo, la indeterminación de las leyes de la naturaleza da mucho que pensar. ¿No será más bien que no hemos sabido determinar las leyes? Y entonces sólo sería cuestión de ciencias naturales que las descubran. Finalmente, en la verdadera metafísica de los seres entran de lleno las ideas de finalidad y libertad. *Joaquín Jiménez.*

FUENTES CASTELLANOS. R.: *Humanismo moderno y humanismo cristiano.* Sapientia, 3 (1948), 60-73.

Ahora que asistimos a una de las mayores crisis por las que ha pasado la civilización, es conveniente fijar la atención en ese movimiento intelectual y artístico que se llama humanismo. Las ideas o puntos fundamentales del humanismo se pueden reducir a los siguientes: negación de Dios y la falta de aprehensión a El; la idolatría personal, ya que, excluído Dios, el hombre aspira a divinizarse; negación de la doctrina y dogma del pecado original: negación de Cristo y su Iglesia con sus medios de santificación. Esta filosofía del humanismo, que nace en el Renacimiento, se ha ido desarrollando paulatinamente a través de la filosofía moderna, y hoy día podemos decir que ha llegado a su término con el bolchevismo, que sume a los pueblos en una barbarie más espantosa que la que reinaba en la antigüedad. Examinando el desarrollo del humanismo a través de la filosofía moderna, se perfilan claramente tres grandes aspiraciones del hombre, que corresponden a la Belleza—es la predominante en el Renacimiento—, a la Verdad—es la predominante en el Racionalismo—y a la Bondad—es la predominante en el Iluminismo y el en Roussonismo, que crea el dogma de la bondad natural del hombre—. Pues bien; estas aspiraciones legítimas del humanismo—Belleza, Verdad y Bondad—pueden conducir a un humanismo cristiano. El ideal legítimo del humanismo fué conocido ya en la Edad Media por Dante y Santo Tomás. Se hace un análisis del contenido no sólo estético, sino metafísico y trascendental, que Santo Tomás atribuye a esos tres aspectos del ser. El fin del humanismo moderno es una especie de culto por la humanidad. Por el contrario, para el humanismo cristiano el fin no será algo abstracto, sino algo más concreto: será el Ser Supremo o Dios, a quien debemos llegar por medio de las tres aspiraciones de Belleza, Verdad y Bondad, que bien encauzadas nos conducen a El. *J. Echarri.*

FESSARD, G.: *Le problème du comunisme. Philosophie et Philosophes sovietiques d'après Jdanov.* Etudes, 256 (1948), 219-247.

En un contexto polémico contra los escritores de *Esprit* (J. Lacroix, E. Mounier, principalmente), promotores católicos de cierta aproximación filosófica—vital e histórica, si no intelectual—al comunismo, se hacen las siguientes reflexiones sobre la actual filosofía soviética. El pensamiento marxista, la filosofía comunista, tal como son y

viven en la U. R. S. S., no merecen ser considerados como representantes de la razón, de la ciencia y del progreso. Sobre todo, tales cuales deben ser según el programa de Idanov, secretario del Comité central del partido comunista, representan la más radical negación de lo universal. El discurso-programa está motivado (25 junio 1947) por la *Historia de la filosofía occidental*, de G. F. Alexandrov, compuesta con miras a ser el primer manual marxista en esta materia y propuesto para el premio Stalin. El manual es rechazado y condenado porque no destaca la radical novedad de la filosofía marxista frente a todas las anteriores y porque, al detenerse en 1848, induce a considerar el marxismo como una corriente regional del "Occidente". Luego da detalles Idanov sobre la situación del "frente" filosófico, calificándola él mismo de "catastrófico". "Es sabido—dice—que la producción filosófica es enteramente insuficiente en número y floja en calidad". Se tratan cuestiones históricas y se abandonan los temas marxistas, la filosofía de la sociedad marxista actual y futura. Un problema práctico y profundamente teórico que deben tratar es el de la crítica y de la autocrítica, que son los dos términos antagónicos del movimiento dialéctico en una sociedad soviética donde se ha suprimido ya la lucha de clases. Los filósofos soviéticos—denuncia Idanov—están dominados por la pereza y el miedo ante estos verdaderos problemas de la sociedad socialista.

Por esa autocrítica o discusión científica de la sociedad marxista para resolver contradicciones internas, más lógicas que políticas o reales, resulta impracticable y reduce al filósofo soviético a vivir como colaborador servil de una propaganda hipócrita. Los amigos franceses del marxismo deberían tener en cuenta que no es posible separar el plan intelectual del plan vital, porque el reconocimiento del hombre por el hombre se realiza en un diálogo, en el que lo vital y lo intelectual se entremezclan y sobre todo porque el "*Homo marxista no vive sin hablar*". *J. Echarri.*

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte (1848-1948).— PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 20 ptas.)

Colaboran en este número el Excmo. y Rvdmo. Dr. D. Fidel García, los Sres. Tomás Carreras Artau, Pedro Font Puig, Marcial Solana, Clemente Villegas y Camilo Riera, los PP. Miguel Florí (†), José Sauret, Jesús Muñoz, Jaime Echarri, Miguel Batllori y Jesús Iturrioz.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento. — PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas. (A los suscriptores de PENSAMIENTO: 60 ptas.). Premio Nacional de Literatura "Francisco Franco", 1948.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1947

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Klimke** (Federico), S. J.: Historia de la Filosofía. Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad filosófica de Sarriá. Barcelona, Edit. Labor, 1947, 932 pp.
2 **Durant** (Will): Historia de la Filosofía: De Sócrates a John Dewey. Trad. por J. Farrán Mayoral. Buenos Aires, 1947.
3 **Guirán** (Emilio): Historia de la Filosofía. Treinta y cinco dibujos. Dos apéndices: "Obras y Bibliografía", "Vocabularios de las principales voces filosóficas". Buenos Aires, 1947.
4 **Romero** (Francisco): Filosofía de ayer y de hoy. Buenos Aires, 1947.
5 — — Filósofos y Problemas. Buenos Aires, 1947.
6 **Vedia y Mitre** (Mariano de): Historia general de las ideas políticas. (Con una introducción sobre la teoría del Estado). Buenos Aires, 1946.
7 **Gide** (Carlos) y **Rist** (Carlos): Historia de las doctrinas económicas desde los fisiócratas hasta nuestros días. Trad. por C. Martínez Peñalver. 2.ª ed. Madrid, Instit. Edit. Reus, 1947, XXI-1083 páginas.
8 **Lluch y Capdevila** (Pedro): Historia de las doctrinas económicas. 3.ª ed. Barcelona, Edit. Bosch, 1947, 290 pp.

Edad antigua.

[Oriente]

9 **Masson-Oursel** (Paul): La Filosofía en Oriente. Trad. por D. Núñez. Buenos Aires, 1947.
10 **Cádiz** (Luis M. de): Historia del pensamiento del antiguo Oriente. Buenos Aires, 1947.
11 **Roger** (Juan): El pensamiento filosófico y religioso del Extremo Oriente. RevFil, 6 (1947), 57-88.
12 **Negre** (Pedro): ¿Fué dualista Zoroastro? RevFil, 6 (1947), 261-93.
13 — — La quintaesencia del hinduismo. RevEspTeol, 7 (1947), 265-74.
14 **Font Puig** (Pedro): La educación en el período del Rig-Veda: Enseñanzas que se desprenden. RevEspPed, 5 (1947), 523-41.
15 **Roger** (Juan): Caractéristiques et évolution historique de l'esthetique de l'Inde. RevIdEst, 5 (1947), 3-30.
16 **Soulie de Morant** (G.): Confucio; su vida y su obra. Trad. por A. Molina y Vedia. Buenos Aires, 1947.
17 **Lou Tseng-Tsiang** (Dom Pedro Celestino): Recuerdos y pensamientos. Trad. por J. Alameda. Bilbao, 1947, 173 pp.

[Mundo clásico]

18 **Seyfert** (Oskar): Enciclopedia clásica de Mitología, Religión, Biografías, Literatura, Arte y Antigüedades. Trad. por J. Goñi Urriza. Buenos Aires, 1947.
19 **Robin** (León): La moral antigua. Trad. por R. Prémat. Buenos Aires, 1947.

20 **Carro** (Francisco P.): La tragedia del mundo antiguo. Lugo, Editorial Palacios, 1947, 191 pp.

[Grecia]

21 **Burkhardt** (Jacob): Historia de la Cultura griega. Trad. por E. Imaz. Barcelona, Edit. Iberia, 1947, 2 vols.

22 — — Historia de la Cultura griega. Tomo V. Trad. por G. J. Fons. Barcelona, Edit. Iberia, 1947, 519 pp. (Obras Maestras).

23 **Livingstone** (Richard): El legado de Grecia. (Universidad de Oxford.) Trad. por A. J. Dorta. 2.ª ed. revisada. Madrid, Edic. Pegaso, 1947, XI-556 pp.

24 **Ferrero** (Raúl): Introducción al pensamiento griego. Rev. de la Universidad Cat. del Perú, 14 (1946), 180-199.

25 **Peñaloza** (R.) y **Walter** (J.): Evolución del conocimiento helénico. Ilozoísmo. Eleatismo. Lima, Biblioteca de la Sociedad peruana de Filosofía, 1946, 94 pp.

26 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La trascendencia de Dios en la filosofía griega. Murcia. Publicaciones de la Univ. de Murcia, 1947, 151 páginas.

27 **Sánchez Pérez** (José Augusto): La aritmética en Grecia. Madrid, C. S. I. C. Instituto Jorge Juan. 1947.

[Heráclito]

28 **Garcia Bacca** (Juan David): Heráclito y el indeterminismo. Asomante (San Juan de Puerto Rico, Univ.), n. 2 (1947), 5-8.

[Sócrates]

29 **Tovar** (Antonio): Vida de Sócrates. Madrid, Rev. de Occidente, año 1947, 426 pp.

30 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Un nuevo aspecto del Socratismo. RazFe, 136 (1947), 427-39.

31 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Mayéutica y Heliomaquia. (Sócrates, Xenius). Murcia, 1947. (De "Azarbe").

[Platón]

32 **Koyre** (Alexandre): Introducción a la lectura de Platón, Trad. por J. M. Cajica, Puebla (Méjico), 1947, 184 pp.

33 **Platón:** Diálogos. Trad. por J. Garriga. Barcelona, Edit. Iberia, año 1947, 258 pp. (Obras Maestras).

34 — — Diálogos: Fedro, Protágoras, Filebo, Teetetes. Trad. por P. de Azcárate. Buenos Aires, 1947.

35 **Planella Guillé** (Juan): Los sistemas de Platón y Aristóteles. Barcelona, Edit. Iberia, 1947, 266 pp.

[Aristóteles]

36 **Aristóteles:** Obras completas. Trad. por P. Azcárate. 4 tomos. Buenos Aires, 1947.

[Stoa]

37 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Misión de la Estoa en la filosofía perenne. RevFil, 6 (1947), 5-55.

[Roma]

38 **Bailey** (Cyril): El legado de Roma. (Universidad de Oxford), 2.ª ed. revisada por el P. Blanco Suárez. Madrid, Edic. Pegaso, año 1947, 667 pp.

39 **Vergara** (Ignacio): Ensayo sobre el espíritu romano. Est(SCh), 15 (1947), nn. 169-70, pp. 39-52.

[Persio]

40 **Persio** (Aulo Flaco): Sátiras. Introducción, notas, estudio métrico y léxico por Víctor Benito. Valencia, Publicac. Partenón, 1947, 159 pp. (Clásicos latinos. Persio, poeta estoico).

[A. Sakkas]

41 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Ammonio Sakkas. La leyenda de su apostasía. PENSAMIENTO, 3 (1947), 5-27.

42 — — Orígenes, discípulo de Ammonio, Las Ciencias, 12 (1947), 897-912.

[Plotino]

43 **Plotino:** Fragmentos de las Ennéadas. Trad. por J. Adúriz, S. J. Ciencia y Fe (Buenos Aires), nn. 9-10 (1947), 87-96.

Patrística y medieval.

[Fil. cristiana]

44 **Errandonea** (Ignacio), S. J.: El primer siglo cristiano. Documentos. Trad. directa del griego e introducciones. Madrid, Edit. Escelicer, 1947, 193 pp.

45 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: La Filosofía cristiana en la "Sociedad

francesa de Filosofía" (21 marzo, 1931). PENSAMIENTO, 3 (1947), 173-98,

46 **Zaragüeta** (Juan): Escolástica y Filosofía cristiana. RevFil, 6 (1947), 585-646.

47 **Sepich** (Juan R.): Los padres de Occidente. Significado cultural de la Patrística. Sapientia, 2 (1947), 14-67.

[S. Agustín] 48 **San Agustín:** Obras. Edic. bilingüe. Tomo III. Obras filosóficas: Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cuantidad del alma. Del maestro. Del alma y de su origen. De la naturaleza del bien. Contra los Maniqueos, Versión, introducción y notas de varios Padres de la Orden de San Agustín. Madrid, B. A. C., 1947, 1047 pp.

49 **Vallejo** (J.): Notas críticas a San Agustín, Epist. CXXXVII, 11, y a Liciano, obispo de Cartagena, Epístola a Epifanio. Emerita, 15 (1947), 149-154. (Pasajes sobre la cuantidad e incorporeidad del alma).

50 **Esclasáns Folch** (Agustín): San Agustín. Barcelona, Seix y Barral, 1947, 163 pp. (Vidas de grandes hombres).

51 **Guilloux** (Pedro): El alma de San Agustín. Trad. de la 2.ª edición francesa por I. Núñez. Barcelona, Luis Gili, 1947, 240 pp.

52 **Cilleruelo Lope** (O. S. A.): El escepticismo de San Agustín. Arbor, 7 (1947), 29-46.

53 **Navarro B.** (Bernabé): La teoría de la "iluminación" en San Agustín. Abside, 11 (1947), 261-96.

54 **Canals (Juan):** La justicia según San Agusín. CdD, 159 (1947), 485-512,

55 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Agustinismo político. RevPortFil, 3 (1947), 243-65.

[Edad Media Est. Gen.] 56 **Bagué Garriga** (Enrique): La vida intelectual en la Edad Media. Barcelona, Seix y Barral, 1947, 72 pp. (Colección Estudio, 58).

57 **Vedel** (Valdemar): Ideas culturales de la Edad Media. III. La vida en las ciudades. 2.ª ed. Barcelona. Edit. Labor, 1947.

58 **Domínguez Berrueta** (Juan): La educación estética medieval. VV, 5 (1947), 171-77.

59 **Marías** (Julián): La Escolástica en su mundo y en el nuestro. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 79-131.

60 **Truyol y Serra** (Antonio): La filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval. RevIntSoc, 2 (1947), 135-53; 457-484.

[S. Bernardo] 61 **San Bernardo:** Obras. Introducción, versión y notas de Germán de Prado, O. S. B. Madrid, B. A. C., 1947. XXIV-1515.

62 — — Sermones. Trad. por J. Pons, S. J. Primera edición suramericana con un prólogo de G. P. Blanco. 3 tomos. Buenos Aires, 1947.

[Arabes] 63 **Arnold** (Thomas) y **Guillaume** (Alfred): El legado del Islam. (Univ. de Oxford.) Trad. por E. Tapia. 2.ª ed. revisada por P. Blanco Suárez. Madrid, Edic. Pegaso, 1947. XIX-519 pp.

[Avicena] 64 **Cruz Hernández** (Miguel): Algunos aspectos de la existencia de Dios en la Filosofía de Avicena. Al-Andalus, 12 (1947), 97-122.

[Esc. franciscana] 65 **Zegarra P.** (Pacífico): Ensayo crítico-histórico de la escolástica franciscana. Ensayos (Cuzco), n. 49 (abril-junio 1947), 12-14.

66 **López de Munain** (Rafael), O. F. M.: El problema de la libertad y los doctores franciscanos del siglo XIII. VV, 5 (1947), 283-307.

[S. Buenaventura] 67 **San Buenaventura:** Obras. Tomo III. Camino de la Sabiduría. Colaciones sobre el Hexaemeron o Iluminaciones de la Iglesia. Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio. Tratado de la plantación del Paraíso. Edición dirigida, anotada y con introducciones por los PP. L. Amorós, O. F. M.; B. Aperribay, O. F. M., y M. Oromí, O. F. M. Madrid, B. A. C. 1947. XI-798 pp.

68 — — Obras. Edición bilingüe. Tomo IV. Preparada por los PP. B. Aperribay, O. F. M.; M. Oromí, O. F. M., y M. Oltra, O. F. M, Madrid, B. A. C. 1947. 975 pp.

[Santo Tomás] 69 **Santo Tomás de Aquino:** Suma teológica. Tomo I. Introducción general por el P. Mtro. Santiago Ramírez, O. P. Tratado de Dios Uno. Madrid, B. A. C. 1947. 1055 pp.

70 — — Opúsculos filosóficos genuinos. Según la edición crítica del P. Mandonet, O. P. Introducción, notas explicativas y versión por Tomás y Ballús. Buenos Aires, Edit. Poblet, 1947. 827 pp.

71 **Grabmann** (Martín): La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino. Trad. y prólogo de O. N. Derisi. Buenos Aires, Edit. Guadalupe. 1947.

72 **Calveras** (José), S. J.: La afectividad y el corazón según Santo Tomás. Manresa, 19 (1947), 63-90; 143-67; 214-54.

73 **Manser** (G. M.): La esencia del Tomismo. Trad. por V. García Yebra. Madrid, C. S. I. C., Instit. Luis Vives, 1947. 812 pp.

74 **Barbado** (Manuel), O. P.: El proceso dinámico de la intelección según Sto. Tomás. CT, 72 (1947), 289-330.

75 **Pinto** (Mario Agustín), O. P.: La noción del bien común según la filosofía tomista. Est. (SCh.), 15 (1947), n. 175, pp. 30-53.

[Escoto] 76 **Oromí** (Miguel), O. F. M.: Teoría de las distinciones en el sistema escotista. VV, 5 (1947), 257-82.

77 **Calderón Cardo** (José): La verdad sobre el universal de Escoto. Ocopa, 4 (1946-47), nn. 15-16, pp. 68-76.

[Gil de R.] 78 **Gil de Roma:** Glosa castellana al "Regimiento de Príncipes". Edición y estudio preliminar de J. Beneyto Pérez. Madrid, Instit. Estudios Políticos, 1947. 3 vols. XXXVIII-332, 352 y 428 pp. (Biblioteca española de escritores políticos.)

[Dante] 79 **Gillet** (Louis): Dante. Trad. por C. Riba. Barcelona, José Janés, 1947. 298 pp.

80 **Dante Alighieri:** Tratado de la Monarquía. Estudio preliminar de Osvaldo Lira, SS. CC, Prólogo, trad. y notas de A. M.ª Pascual. Madrid, Instit. Estudios Políticos. 1947. 183 pp. (Bibliot. esp. de escritores políticos).

81 — — La vida nueva. Trad. por L. G. Viada y Lluch. Introducción de M. Scherillo. Barcelona, Montaner y Simón, 1947. 130 pp.

[Sta. Catalina de Sena] 82 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Filosofía del amor en Sta. Catalina de Sena. Manresa, 19 (1947), 340-53.

Edad Moderna.

[Est. Gen. Renacimiento] 83 **Royce** (Josiah): El espíritu de la Filosofía Moderna. Trad. por V. P. Quintero. Buenos Aires. 1947.

84 **Montero** (Eloy), El Concilio de Trento y su influencia en el derecho de familia. RevUnivOvied, Fac. de Derecho, 8 (1947), 77-105.

85 **Galino Carrillo** (M.ª Angeles): La misión pedagógica del gobernante. (Según los tratados de educación de Príncipes de los siglos XVI y XVII.) Las Ciencias, 12 (1947), 124-63. (Con un elenco final bibliográfico que comprende un centenar de obras clásicas en la materia.)

[Maquiavelo] 86 **Ferrara** (Orestes): Maquiavelo. La vida. Las obras. La fama. Madrid, Edic. "La Nave". 1947. 349 pp.

[Paracelso] 87 **Delgado** (Honorio): Paracelso. Buenos Aires, 1947.

88 **Mondolfo** (Rodolfo): Tres filósofos del Renacimiento (Bruno, Galileo, Campanella). Buenos Aires, 1947.

[Montaigne] 89 **Montaigne** (Miguel): Ensayos completos. Trad. por J. G. de Luaces. Barcelona, Edit. Iberia, 1947. 302 pp. (Obras Maestras).

90 **Bouchout** (E. A.): Ascendencias y herencias judías de Miguel de Montaigne. Univ. de México, (1947), n. 4, pp. 21-22.

91 **Elías de Tejada** (Francisco): Ideología e utopia no "Livro da Virtuosa Benfeitoria". Rev.PortFil, 3 (1947), 5-19.

[Bacon] 92 **Bacon** (Francis): Del adelanto y progreso de la ciencia divina y

humana. Trad., prólogo y notas de F. Jorge Castilla. Buenos Aires,, 1947.

[Descartes] 93 **Descartes** (René): La Geometría. Trad. por P. Rosell Soler. Buenos Aires, 1947.

94 **Alvarez de Linera** (Antonio): Las relaciones entre el alma y el cuerpo en Descartes y Sto. Tomás. RevFil, 6 (1947), 113-22.

[Pascal] 95 **Merejkovsky** (Dimitri): Pascal. Trad. por M. L. Díaz. Buenos Aires, 1947.

[Berkeley] 96 **Novell** (María): Berkeley. Barcelona, Seix y Barral, 1947. 129 pp. (Grandes Filósofos).

[Leibniz] 97 **Rey Altuna** (Luis): Guillermo Leibniz, filósofo de la historia. RevFil, 6 (1947), 123-43.

98 **Alcorta** (José Ignacio): La sistemática leibniziana. RevFil. 6 (1947), 437-71.

99 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: El "vinculum substantiale" de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant. PENSAMIENTO, 3 (1947), 301-27.

100 **González Oliveros** (Wenceslao): El pensamiento irénico y el jurídico en Leibniz. Madrid, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1947. 93 pp.

[Vico] 101 **Russo Delgado** (José): Gnoseología e historia en Vico. Letras (Lima), 1946, pp. 448-51.

[Rousseau] 102 **Aragüés Pérez** (Felipe): Lutero y Rousseau. Su influencia en la ideología del liberalismo capitalista, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1947. 147 p.

[Kant] 103 **Festini Illich** (Nelly): La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento. Publicaciones del Instit. de Filosofía de la Univ. Nac. Mayor de S. Marcos. Lima, 1947. 78 pp.

[Jacobi] 104. **Paniker** (Raymundo): F. H. Jacobi y la Filisofía. Un ejemplo de filosofía del sentimiento. Sapientia, 2 (1947), 322-43.

[S. XIX] 105 **Ayala** (F. Javier de): Filosofia da Historia e filosofia do direito no seculo XIX. Univ. de Coimbra. Boletim da Faculdade de direito, 23 (1947), 106-35; 274-312.

[Hegel] 106 **Hegel**: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Buenos Aires, Rev. de Occidente, 1946-1947, 2 vols. 388 y 411 pp.

107 **Parent** (Alfonso M.ª): El conocimiento del bien y del mal. Est (Sch), 15 (1947), n. 173, pp. 42-46 (Estudio ético-histórico sobre Hegel).

[Marx] 108 **Marx** (Karl): Doctrinas económicas. Texto entresacado de las diversas obras del autor por J. Duret. Trad. por M. Beltroy. Introducción de C. M. Cox. Lima, Edit. P. T. C. M., 1947. 228 pp.

[Spencer] 109 **Spencer** (Herbert): La justicia. Trad. por P. Forcadell. Buenos Aires, 1947.

[Kierkegaard] 110 **Kierkegaard** (Sören): Temor y temblor. Trad. por J. Grinberg. Buenos Aires, 1947.

111 **Chestov** (León): Kierkegaard y la filosofía existencial. Trad. por J. Ferrater Mora. Buenos Aires, 1947.

[Newman] 112 **Indurain** (F.): Un estudio del Cardenal Newman. RevIdEst, 5 (1947), 212.

[Nietzsche] 113 **Nietzsche** (Federico): Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno. Trad., introducción y notas de A. Ovejero y Maury. Buenos Aires, 1947.

114 — — Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. Trad. por P. Simón sobre la edición del Nietzsche-Archiv. de 1921. Buenos Aires, 1947.

115 — — La voluntad del poder. Una interpretación de todo acontecer. Buenos Aires, 1947.

116 **Brinton** (Grane): Nietzsche. Buenos Aires, Edit. Losada, 1947. 263 pp.

117 **Russo Delgado** (José): Moral y vida en Federico Nietzsche. Letras (Lima), 2.º cuatrimestre 1947, pp. 224-52.

[Emerson] 118 **Emerson** (Raph Waldo): Ensayos. Trad. por L. Echevarría. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947. 604 pp. (Colección Crisol).

[A. Quental] 119 **Láscaris Commeno** (Constantino): Supuestos filosóficos de Anthero Quental. RevFil, 6 (1947), 709-15.

[Soloviev] 120 **Lira** (Oswaldo): Soloviev y la misión de Rusia. Est(SCh), 15 (1947), nn. 169-170, pp. 3-28.

Contemporáneos y corrientes actuales.

121 **Sciacca** (Michele Federico): La filosofía hoy. Desde los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales. Trad. por C. Matons Rossi. Barcelona, Edit. F. Miracle, 1947. 444 pp.

[Tolstoy] 122 **Rahv** (Philip): Sobre Tolstoy, Asomante (S. Juan de Puerto Rico), n. 2 (1947), 42-56.

[Dilthey] 123 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): Wilhelm Dilthey: Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. RevIntSoc, 5 (1947), 260-63.

124 **Roura Parella** (Juan): El mundo histórico social. Ensayo sobre la morfológica de la cultura de Dilthey. Prólogo de E. Spranger. México, 1947. 225 pp.

[Scheler] 125 **Scheler** (Max): Sociología del saber, Trad por J. Gaos. Buenos Aires, 1947.

126 **Virasolo** (Miguel Angel): La concepción del amor en Max Scheler. UnivPontBol, 13 (1946-47), 14-29.

[Husserl] 127 **Russo Delgado** (José): Comentario a la tercera "Meditación cartesiana" de Husserl. Letras (Lima), 1946, pp. 331-40.

[Bergson] 128 **Quiles** (Ismael): La filosofía de la religión de Bergson. Ciencia y Fe, nn. 11-12 (1947), 36-43.

[Bto. Ferrini] 129 **Portalupi** (Angelo): El alma religiosa de Contardo Ferrini (1859-1910). Prólogo del P. A. Gemelli, O. F. M. Trad. por J. Miquel y Macaya, O. F. M. Vich, Edit. Sala, 1947. 241 pp.

[Jung] 130 **Jacobi** (Jolan): La psicología de C. G. Jung. Trad, por J. M. Sacristán. Madrid, Espasa-Calpe, 1947. 212 pp.

[Gide] 131 **Vial Larrain** (Juan de Dios): El sentimiento ético y religioso en las ideas de André Gide. Est(Sch), 15 (1947), n. 179, pp. 11-28.

[Keynes] 132 **Prebisch** (Raúl): Introducción a Keynes. México, 1947. 148 pp.

[Croce] 133 **Derisi** (Octavio Nicolás): La filosofía del espíritu, de Benedetto Croce. Madrid, C. S. I. C., 1947. 225 pp.

134 — — El segundo grado del espíritu: la síntesis lógica en "la filosofía del espíritu" de Benedetto Croce. Sapientia, 2 (1947), 118-48; 250-62.

135 **Pinillos** (José Luis): El idealismo histórico de Benedetto Croce. RevFil, 6 (1947), 495-505.

[Whitehead] 136 **Whitehead** (Alphred): Aventuras de las ideas. Trad. por C. Botet. Barcelona, Edit. José Janés, 1947. 374 pp.

[Hartmann] 137 **Miró Quesada C.** (Francisco): Hartmann y Whitehead, Mercurio Peruano, 28 (1947), n. 247, pp. 449-66.

[Russell] 138 **Quiles** (Ismael), S. J.: Lenguaje, epistemología y metafísica según Bertrand Russell. Ciencia y Fe, nn. 11-12 (1947), 82-85.

[Maritain] 139 **Lira** (Oswaldo): Pensamiento y medida de Jacques Maritain, Est(SCh), 15 (1947), n. 174, pp. 41-56.

140 — — Proporción de Jacques Maritain. Est(SCh), 15 (1947), n. 175, pp. 12-29.

141. **J. B. B.**: La polémica del Maritainismo. Cristiandad, 4 (1947), 287-88.

[Heidegger] 142 La postura política de Martín Heidegger. Arbor, 7 (1947), 205-213.

143 **Ortúzar** (Martín): En torno al "Sein und Zeit". Estudios (PP. de la Merced), 3 (1947), 164-87.

[Sartre]
144 **Vial Larrain** (Juan de Dios): Ideas metafísicas de Jean Paul Sartre. Est(SCh). 15 (1947), n. 177, pp. 66-69.
145 **García Bacca** (Juan David): Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Vol. I: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann. Vol. II: W. James, Ortega Gasset, Whitehead. Caracas, Public. del Ministerio de Educ. Nac. de Venezuela, 1947, 316 y 360 pp.

[Existencialismo]
146 **Tusquets** (Juan): Ante el existencialismo, Ecclesia, dic. (1947), p. 602.
147 **Roig Gironella** (Juan): Trayectoria del existencialismo. RazFe, 136 (1947), 324-43.
148 **Sepich** (Juan R.): Existencialismo e historia. Sapientia, 2 (1947), 303-21.
149 **Wagner de Reyna** (Alberto): Existencialismo y religión cristiana. Mercurio Peruano, 28 (1947), n. 241, pp. 183-188.
150 Tomismo y existencialismo. Sapientia, 2 (1947), 197-203.
151 **Alonso** (Joaquín María), C. M. F.: Existencialismo y actitudes de contraste. Estudios (PP. de la Merced), 3 (1947), 77-134.

[Intuicionismo]
152 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Intuicionismo. Hechos y dichos (Bilbao), 22 (1947), 149-54.

[Historismo]
153 — — Historismo. Hechos y dichos (Bilbao), 22 (1947), 696-702.
154 **Gaos** (José): Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Cuadernos americanos (México), nov.-dic. (1947).
155 **Pinillos** (José Luis): Pensamiento y música. Racionalismo, subjetivismo y existencialismo como estilos musicales. Arbor, 7 (1947), 203-229.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Séneca]
156 **Séneca** (Lucio Anneo): Nueva versión directa. Por J. F. Yela Utrilla. Madrid, Edit. Labor, 1947, 272 pp. (Clásicos Labor).
157 — — De los beneficios. Trad. por P. Fernández de Navarrete. Buenos Aires, 1947.
158 **Astrana Marín** (Luis): Vida genial y trágica de Séneca. Madrid, Edit. "Gran Capitán", 1947, XVI-660 pp.
159 **Pareja Bueno** (Manuel): Séneca y su significación en el mundo romano. Educación (Lima), 2.º cuadrimestre (1947), 402-409.

[Marcial]
160 **Dolc** (Miguel): Principios estéticos de Marcial, RevIdEst, 5 (1947), 175.

[S. Isidoro]
161 **San Isidoro de Sevilla**: Sentencias en tres libros. Vol. I: Introducción y traducción de J. Oteo Uruñuela. Madrid, Edic. Aspas, 1947, 192 pp.

[Edad Media. Est. Gen.]
162 **Beneyto Pérez** (Juan): La concepción jerárquica de la sociedad en el pensamiento medieval español. RevIntSoc 5 (1947)[1], 177-86.

[Arabes]
163 **Vera** (Francisco): La matemática de los musulmanes españoles. (Biblioteca de extensión universitaria). Buenos Aires, Edit. Nova, 1947, 236 pp.

[Avempace]
164 **Avempace**: El régimen del solitario. Trad. por M. Asín Palacios. Madrid, C. S. I. C., 1946, 211 pp.

[Averroes]
165 **Alonso** (Manuel), S. J.: Teología de Averroes. Estudios y documentos. Madrid, C. S. I. C., Instit. Miguel Asín, 1947, 379 pp.

[Judíos]
166 **Sonne** (I.): On Baer and his Philosophy on Jewish History. New York, 1947. Jewish Social Studies, vol. IX, n. 1, pp. 61-80. (Baer y Sonne especializados en judíos españoles medievales).

[Ibn Ezra]
167 **Millás Villacrosa** (José María): El libro de los fundamentos de las tablas astronómicas de R. Abraham Ibn Ezra. Madrid, C. S. I. C., Instit. Arias Montano, 1947, 171 pp.

[Ha-Leví]
168 — — Jehudá Ha-Leví como poeta y apologista. Madrid, C. S. I. C., Instit. Arias Montano, 1947, 284 pp.

[Sem Tob] 169 **Sem Tob de Carrión:** Proverbios morales. Edit, Ign. González. Cambridge, University Press, 1947, XII-162 pp.

170 **Udina Martorell** (Federico): El "Llibre blanch" de Santas Creus. (Cartulario del s. XII). Barcelona, C. S. I. C., Escuela de Estudios Medievales, 1947, LIII-450 pp.

[Gundisalvi] 171 **Alonso** (Manuel), S. J.: Domingo Gundisalvo y el "De Causis primis et secundis". EstEcles, 21 (1947), 367-380.

172 — — Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo. Al-Andalus, 12 (1947), 295-338.

[S. Raimundo de Peñafort] 173 **Baucells** (Ramón): San Raimundo de Penyafort y el Derecho Internacional. Cristiandad, 4 (1947), 33-34.

[Pedro Hispano] 174 **Pedro Hispano:** Un comentario de Pedro Hispano al "Tratado del alma" de Aristóteles. Introducción, traducción y notas de M. M. Bergadá. (Edición bilingüe). Ciencia y Fe, nn. 11-12 (1947), 86-107.

[Arnau de Vil.] 175 **Carreras Artáu** (Joaquín) y **Batllori** (Miguel), S. J.: La patria y la familia de Arnáu de Vilanova. A propósito de un libro reciente. AnalSTarr, 20 (1947), 5-75.

[Lull] 176 **Salvá** (Bartolomé): Sobre la autenticidad del libro "De benedicta tu in mulieribus" atribuido al beato Ramón Llull. Palma de Mallorca, 1946, 92 pp.

177 **Florí** (Miguel), S. J.: La historia filosófica del Lulismo. PENSAMIENTO, 3 (1947), 199-210.

178 **Falcó Oliver** (Juan): Teoría elemental de los resúmenes y combinatoria. Mallorca, Edit. R. Llull, 1947, 66 pp.

179 **Hernández Rodríguez** (Emilio): Pedagogía del misticismo luliano. RevEspPed, 5 (1947), 141-181.

[Ram. Goñi] 180 **García Barberena** (Tomás): Un canonista español: El doctor don Ramiro Goñi. Su vida. Su obra científica (1481-155). Pamplona. Publicaciones del Seminario Diocesano. 1947, 91 pp.

[J. G. Sepúlveda] 181 **Marcos** (Teodoro Andrés): Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su "Demócrates alter". Madrid, Instit. Estudios Políticos, 1947, 281 pp.

[Vives] 182 **Vives** (Juan Luis): Obras completas. Trad. y notas por L. Riber. Dos vols. Madrid, Edit. M. Aguilar, 1947. 1438 y 1803 pp.

183 — — Introducción a la sabiduría. Barcelona, Edit. Ameller, 1947, 158 pp.

184 **Urmeneta** (Fermín de): Introducción a la Estética de Luis Vives. RevIdEst, 5 (1947), 437-50.

[Vitoria] 185 **Barcia Trelles** (Camilo): Francisco de Vitoria (MDXLVI-MCMXLVI), Santiago de Compostela. Universidad, 1947, 336 pp.

186 — — Francisco de Vitoria en 1946. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), 7-42.

187 **Beltrán de Heredia** (Vicente), O. P.: Orientación humanística de la teología vitoriana. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), 149-77.

188 **Benayas** (Juan): El derecho de las gentes según Fr. Francisco de Vitoria. El amigo del clero (Perú), 55 (1946), n. 1459, pp. 14-19.

189 **Carro** (Venancio), D. O. P.: Vitoria y los derechos del hombre. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), 141-48.

190 — — Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria. CT, 72 (1947), 95-122.

191 — — La Iglesia y el Estado según Francisco de Vitoria. Cristiandad, 4 (1947), 26-27.

192 La contribución teológico-filosófica del Padre Francisco de Vitoria (1546-1946). Sapientia, 2 (1947), 5-13.

193 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Los principios cristianos del Derecho internacional en Vitoria y Suárez. Ortodoxia (Buenos Aires), n. 15 (1947), 25-41.

194 **Fraile** (Guillermo), O. P.: Fray Francisco de Vitoria y la restauración de la Teología en España. Cristiandad, 4 (1947), 28-30.

195 **García Arias** (Luis): Los jusinternacionalistas clásicos extranjeros del siglo XVII que citan a Francisco de Vitoria. CT, 72 (1947), 151-69.

196 — — Crónica de la conmemoración del IV centenario de la muerte de fray Francisco de Vitoria por la Asociación. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), 211-16.

197 **Guillén** (Víctor M.): Vida y obra de Francisco de Vitoria, fundador del Derecho internacional. Revista Universitaria (Cuzco), 36 (1947), n. 93, pp. 3-32.

198 **Lisarrague** (Salvador): La teoría del poder en Francisco de Vitoria. Madrid, Instit. Histórico de Marina, 1947, 126 pp.

199 **Menéndez-Reigada** (Ignacio), O. P.: El derecho de intervención según Vitoria. CT, 72 (1947), 139-50.

200 **Muñoz** (H.): The international Community according Francis de Vitoria. The Thomist, 10 (1947), enero-marzo.

201 **Murillo** (Fernando): El P. Vitoria y la paz. Cristiandad, 4 (1947), 30-32.

202 **Ross** (J. S. Hoffmann): American political thinking and the victorian tradition. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-1947), 129-40.

203 **Truyol Serra** (Antonio): Doctrina vitoriana del orden internacional. CT, 72 (1947), 123-38.

204 — — Prémisses philosophiques et historiques du "totus orbis" de Vitoria. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), 179-201.

205 — — Les principes du Droit public chez Francisco de Vitoria. Choix de textes, introduction et notes. Madrid, Edic. Cultura Hispánica, 1947, 115 pp.

206 **Urdánoz** (Teófilo), O. P.: Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria. Dos ensayos sobre su doctrina en el cuarto centenario del maestro salmantino (1492-1546). Salamanca, Ciencia Tomista, 1947, 112 pp.

207 — — Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado. CT, 72 (1947), 234-85.

208 — — Vitoria y el concepto de derecho natural. CT, 72 (1947), 229-88.

209 **Viriato de Medeiros** (José Saboia): Francisco de Vitoria e a sua contribuição para o direito das gentes. Verbum (Río de Janeiro), 4 (1947), 51-63.

210 **Vitoria** (Francisco de): Las relecciones jurídicas. Selecciones de la edición del R. P. Fr. Luis G. Getino, por R. Aguayo Spencer. México, 1947, 2 tomos.

211 **Zimara** (Coelestin), S. M. B.: Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria, O. P. DivTh (Fr), 25 (1947), 192-224; 255-89.

[Siglo de Oro] 212 **Haring** (Clarence H.): The spanish Empire in America. New York, 1947, 388 pp.

213 **Zavala** (Silvio Arturo): La filosofía política en la conquista de América. México, 1947, 165 pp. (Colección Tierra Firme, 27).

214 **Hanke** (Lewis): La libertad de palabra en Hispanoamérica durante el siglo XVI. Est(Sch), 15 (1947), n. 178, pp. 24-37.

215 **Giménez Fernández** (Manuel): Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica. Sevilla, C. S. I. C., Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947, VIII-154 pp.

C. S. I. C., Instit. Luis Vives, 1947, 171 pp.

[Místicos] 216 **Domínguez Berrueta** (Juan): Filosofía mística española. Madrid,

217 **Bruno** (J. M. de): L'Espagne mystique au XVIe siècle. Le Greco à Tolède, par B. Champigneulle. Etudes graphologiques, par S.

Brésard. A propos d'un dessin de St. Jean de la Croix, par R. Huyghe. Paris, 1946.

218 **Eyzaguirre** (Jaime): El alma barroca de nuestro siglo XVII. Est(SCh), 15 (1947, n. 178, pp. 18-23.

219 **Castillo** (Santiago): Aportaciones a la historia de los canonistas salmantinos que fueron a Trento. Dos documentos del archivo universitario de Salamanca. Hispania, 7 (1947), 355-71.

[Veracruz] 220 **Bolaño e Isla** (Amancio): Contribución al estudio biobibliográfico de fray Alonso de la Vera Cruz. México, 1947.

[Molina] 221 **Fraga Iribarne** (Manuel): Luis de Molina y el derecho de la guerra. Madrid, C. S. I. C., Instit. Francisco de Vitoria, 1947, 511 pp.

[J. de los Angeles] 222 **Gomis** (Juan Bautista), O. F. M.: El amor social en fray Juan de los Angeles (1536-1609). VV, 5 (1947), 309-35.

[López de Mont.] 223 **Hernández Rodríguez** (Emilio): Las ideas pedagógicas del Dr. Pedro López de Montoya. Comentario al "Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles". Madrid, C. S. I. C., Instit. San José de Calasanz, 1947, 419 pp.

[Y. Parladorio] 224 **Yáñez Parladorio** (Juan): Tres epístolas de pedagogía jurídica. (Versión y nota preliminar de A. Muñoz Alonso). Anales de la Universidad de Murcia (1946-47), 455-87.

[Suárez] 225 **Elorduy** (Eleuterio), S. J.: Os principios cristaos do Direito Internacional em Vitoria e Suárez. RevPortFil, 3 (1947), 37-52.

226 **Fabro** (Cornelio), C. P. S.: Una fonte antitomista della metafisica suareziana. DivTh (P), 50 (1947), 57-68.

227 **Guandique** (José Salvador): Fisonomía y contorno. (Anticipo de la obra: "Francisco Suárez, jurista del Renacimiento"). ECA, 2 (1947), abril, pp. 12-17.

228 **Hellín** (José), S. J.: La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez. Madrid, Editora Nacional, 1947, 446 pp.

229 — — Sobre la ubicación en Suárez y sobre el sistema metafísico. RevEspTeol, 7 (1947), 275-88.

230 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: Francisco Suárez. Una metafísica que ilumina El Escorial. RazFe, 136 (1947), 176-90.

231 **Masi** (Roberto): Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez. La particolare teoria suaresiana del movimento e della presenza nel luogo. Roma, Facoltà di Filosofia del Pont. Ateneo Lateranense, 1947, 145 pp.

232 **Santonastaso** (Giuseppe): Le dottrine politiche da Lutero a Suárez. Verona, 1946. Col. "Studi e Ricerche" della Biblioteca Storica, 132 pp.

233 **Zulueta** (Adrián), S. J.: Manuscritos de Francisco Suárez en Portugal. RevPortFil, 3 (1947), 390-99.

[Solórzano P.] 234 **Solórzano Pereira** (Juan de): Antología. Selección y prólogo de L. García Arias. Madrid, Editora Nacional, 1947; 2 vols., 292 y 224 pp. (Breviarios del pensamiento español).

[Cervantes] 235 **Beneyto** (Juan): Mundo, cultura y política en Miguel de Cervantes. RevNacEduc, 7 (1947), 29-44.

236 **Ceballos García** (Gabriel): Caminos de España. El realismo en el Siglo de Oro. Cuenca (Ecuador), 1947, 176 pp. (Estudio literario filosófico en torno a Cervantes).

237 **Coello y Oliván** (Rafael): Mil pensamientos de Cervantes, entresacados de todas sus obras y clasificados por orden de materias y conceptos. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 258 pp.

238 **Frutos** (Eugenio): La interpretación filosófica del "Quijote". RevJav, 28 (1947), 13-16.

239 **González** (José Emilio): Cervantes y la libertad. Asomante (San Juan de Puerto Rico, Univ.), n. 3 (1947), 54-73. (El fascículo entero dedicado a Cervantes).

240 **Insúa Rodríguez** (Ramón): Miguel de Cervantes. El hombre y su obra. Universidad de Guayaquil, 1947, 21 pp.

241 **Laín Entralgo** (Pedro): ¿Coloquio de dos perros, o soliloquio de Cervantes? Est(SCh), 15 (1947), n. 177, pp. 15-35.

242 **Montero Díaz** (Santiago): Cervantes en Turguenief y Dostoyevski. Est(SCh), 15 (1947), 173, pp. 3-27.

243 **Roa** (Armando): Don Quijote, imagen del hombre. Est(SCh), 15 (1947), n. 179, pp. 3-10.

244 **Rodríguez Marín** (Francisco): Estudios cervantinos. Prólogo de A. González de Amézua. Madrid, Patronato del IV centenario de Cervantes, Edit. Atlas, 1947, 656 pp.

[Quevedo] 245 **Papell** (Antonio): Quevedo. Su tiempo, su vida, su obra. Barcelona, Edit. Barna, 1947, 576 pp.

246 **Cardenal Iracheta** (Manuel): Algunos rasgos estéticos y morales de Quevedo. RevIdEst, 5 (1947), 31-51.

[Gracián] 247 **García López** (J.): Baltasar Gracián. Barcelona, Edit. Labor, 1947, 274 pp. (Clásicos Labor, 4).

[S. XVIII] 248 **Herrero Rubio** (Alejandro): Internacionalistas españoles del siglo XVIII. Don Joseph de Olmeda J. León (1740-1805). Valladolid, Universidad, Seminario de Estudios Internacionales "Vázquez de Menchaca", 1947, 243 pp.

[S. XIX] 249 **Peraza de Ayala** (Trino): La psiquiatría española en el siglo XIX. Prólogo de Laín Entralgo. Madrid, C. S. I. C., 1947, XIV-160 pp.

[R. de la Sagra] 250 **Viñas y Mey** (Antonio): Las doctrinas sociales de Ramón de la Sagra. RevIntSoc, 4 (1946)[1], 437-77; 4 (1946)[2], 229-84; 5 (1947)[1], 135-75; 5 (1947)[2], 425-56.

[Fco. Alvarado] 251 **Alvarado** (Francisco): El Filósofo rancio. Antología por J. M. García Rodríguez. Madrid, Editora Nacional, 1947, 122 pp. (Breviarios del pensamiento español).

[Mor de Fuentes] 252 **Arco** (Ricardo del): Ideario literario y estético de José Mor de Fuentes. RevIdEst, 5 (1947), 395-435.

[Balmes] 253 **Batllori** (Miguel), S. J.: Filosofía balmesiana y filosofía cervariense. PENSAMIENTO, 3 (1947), 281-93 (número extraordinario dedicado a Balmes en el centenario).

254 **Carreras y Artáu** (Tomás): Balmes y la Filosofía de la Historia. PENSAMIENTO, 3 (1947), 260-80 (número extraordinario).

255 **Echarri** (Jaime), S. J.: Descartes y Malebranche en las concepciones espacio-extensionales de Balmes. PENSAMIENTO, 3 (1947), 185-240 (número extraordinario).

256 **Flori** (Miguel), S. J.: El sentido común, fuerza estabilizadora de la filosofía balmesiana. PENSAMIENTO, 3 (1947), 39-72 (número extraordinario).

257 **Font Puig** (Pedro): Las doctrinas cosmológicas de Balmes y las teorías físicas contemporáneas. PENSAMIENTO, 3 (1947), 241-51 (número extraordinario).

258 **García Martínez** (Fidel), Obispo de Calahorra y la Calzada: Balmes, filósofo. Su personalidad y su significación. PENSAMIENTO, 3 (1947), 5-30 (número extraordinario).

259 **Iturrioz** (Jesús), S. J.: Balmes y Unamuno. Sentido común y paradoja. PENSAMIENTO, 3 (1947), 295-314 (número extraordinario).

260 **Muñoz** (Jesús), S. J.: ¿Qué piensa Balmes del "entendimiento agente"? PENSAMIENTO, 3 (1947), 157-84 (número extraordinario).

261 **Riera** (Camilo): Importancia de Balmes como filósofo. PENSAMIENTO, 3 (1947), 31-38 (número extraordinario).

262 **Sauret** (José), S. J.: La teoría balmesiana de la sensibilidad externa y la estética trascendental. Dos teorías opuestas. PENSAMIENTO, 3 (1947), 109-56 (número extraordinario).

263 **Solana** (Marcial): Doctrinas discordes de Balmes y Comellas acerca de la evidencia. PENSAMIENTO, 3 (1947), 73-108 (número extraordinario).

264 **Villegas** (Clemente): La filosofía moral de Balmes. PENSAMIENTO, 3 (1947), 253-68 (número extraordinario).

[Gen. del 98] 265 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: La filosofía española y los casticismos del pre-"98". RazFe, 135 (1947), 403-18.

266 **González Salas** (Carlos): Notas sobre la generación del 1898. Abside, 11 (1947), 421-35.

[J. Costa] 267 **Legaz Lacambra** (Luis): El pensamiento social de Joaquín Costa. RevIntSoc, 5 (1947)[1], 335-55; 5 (1947)[2], 155-75.

[M. y Pelayo] 268 **Menéndez y Pelayo** (Marcelino): Historia de las ideas estéticas en España. Vols. II, III y IV. Edición nacional de las obras completas de M. y P. Revisada y compulsada por E. Sánchez Reyes. Madrid, C. S. I. C., 1947, 516, 671 y 422 pp.

269 — — Historia de los heterodoxos españoles. C. S. I. C., 1947, Vols. III, IV y V. Edición preparada por E. Sánchez Reyes. Madrid, C. S. I. C., 1947, 496, 448 y 486 pp.

270 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: Menéndez Pelayo y la Filosofía española. Tomo II: Colección de estudios de filosofía española, su concepto y su valor. Madrid, Edit. Razón y Fe, 1947, 430 pp.

[Torras y Bages] 271 **Brugarola** (Martín), S. J.: Sociología cristiana de Torras y Bages. En el centenario de su nacimiento. Barcelona, Edit. Vicente Ferrer, 1947, 239 pp. (Biblioteca de Fomento Social).

272 — — Actualidad de las ideas sociales del Dr. Torras y Bages, obispo de Vich. Fomento Social, 2 (1947), 447-58.

273 **Badía y Gabarró** (Alfredo): La doctrina estética del obispo Torras y Bages. RevIdEst., 5 (1947), 135-63.

[Amor Ruibal] 274 **Gómez Ledo** (A.): Amor Ruibal, obrero silencioso de la ciencia. Ecclesia, julio (1947), p. 67.

[Unamuno] 275 **Unamuno Jugo** (Miguel de): Obras selectas. Madrid, Edit. Pléyade, 1946, XLVII-1.081 pp.

276 **González Caminero** (Nemesio), S. J.: Presupuestos y consecuencias filosóficas del quijotismo según Unamuno. RazFe, 136 (1947), 294-310.

277 **Esclasáns** (Agustín): Miguel de Unamuno. Buenos Aires, 1947.

278 **Pérez** (Quintín), S. J.: El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia. Santander, Sal Terrae, 1947.

[G. Morente] 279 — — Un libro sensacional de García Morente. RazFe, 135 (1947), 13-27.

280 **Vázquez** (Fernando): La conversión del profesor García Morente. Est(SCh), 15 (1947), n. 179, pp. 41-66.

[Getino] 281 **Fraile** (Guillermo), O. P.: In memoriam: El M. R. P. Mtro. Fr. Luis Getino, O. P. Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria, 7 (1946-47), I-XXIII.

[Ortega y Gasset] 282 **Ortega y Gasset** (José): Obras completas. Madrid, Revista de Occidente, 1946-1947. 6 vols., 573, 748, 640, 556, 626 y 554 pp.

283 **Gaos** (José): La profecía en Ortega. Cuadernos americanos, marzo-abril (1947).

[E. Tormo] 284 **Tormo y Monzó** (Elías): Mis confesiones filosóficas. Madrid, Espasa-Calpe, 1947, 389 pp.

[J. Marías] 285 **Soler (Francisco)**: La filosofía de Julián Marías. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 197-218.

286 **Oltra** (Miguel), O. F. M.: La trascendencia de la vida en la filosofía de la razón vital. VV, 5 (1947), 337-48.

287 **Martins** (Mario): Em torno da historia da Filosofia cristã espanhola. RevPortFil, 3 (1947), 150-65.

288 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Filosofía española contemporánea (1940-46). Sophia, 15 (1947), 182-191.

289 **Ibáñez Martín** (José): La investigación española. 1939-1947. Madrid, Publicaciones Españolas, 1947, 315 pp.

[Hispanidad] 290 **Gil Serrano** (Rafael): Nueva visión de la Hispanidad. Madrid, Prensa Española, 1947, 260 pp.

291 **Tusquets** (Juan): Definamos la Hispanidad. Ecclesia, agosto 1947), p. 233.

292 **Pérez** (Carlos Federico): Sobre cultura hispánica. Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo, 1947, 36 pp.
293 **Fernández Carvajal** (Rodrigo): España como orden de amor.. Est(SCh), 15 (1947), n. 171, pp. 58-64.
294 **Marías** (Julián): Sobre una psicología del español. RevPsicGenAplic, 2 (1947), 487-98.
295 **Elorrieta y Artaza** (Tomás): La tradición jurídica española y la Carta de San Francisco. Madrid, 1947, 170 pp.
296 **Barcia Trelles** (Camilo): España, la O. N. U., la doctrina de Larreta y el problema de la intervención. Información Jurídica, n. 47 (1947), 3-88.
297 **Corts Grau** (José): Nuestro anticomunismo, RevEstPol, 19 (1947), 127-39.
298 **Meseguer** (Pedro), S. J.: El anticomunismo constructivo y la Hispanidad. RazFe, 135 (1947), 486-99.
299 **Junco** (Alfonso): Cosas que arden. México, Edit. Jus. 1947, 442 pp.

FILOSOFIA IBEROAMERICANA

300 **Zea** (Leopoldo): Horizontes y límites para una filosofía americana. Universidad de México, 1 (1947), n. 4, pp. 19-20.
301 **Gaos** (José): Aportación a la historia del pensamiento iberoamericano. Cuadernos americanos (México), sept.-oct. (1947),
302 **Henríquez Ureña** (Pedro): Historia de la cultura en la América hispánica. México, Fondo de cultura económica, 1947, 241 pp.
303 **Lida** (Raimundo): Cultura de Hispanoamérica. Cuadernos americanos (México), sept.-oct. (1947).
304 **Zea** (Leopoldo): Nacimiento de una conciencia americana. Cuadernos americanos (México), marzo-abril (1947.
305 **Cuadra** (Pablo Antonio): Entre la cruz y la espada. Est(SCh), 15 (1947), n. 168, pp. 16-31.
306 **Finlayson** (Clarence): Mensaje a los escolásticos españoles. Extensiva invitación a los escolásticos de América. Sapientia, 2 (1947), 351-57.
307 **Levene** (Ricardo): El sentido de la Hispanidad a través de los juristas indianos. Bulletin of spanish studies (Liverpool), 24 (1947), 153-55.
308 **Amigó Jansen** (Gustavo), S. J.: El catolicismo del P. F. Valera. Lumen (La Habana), 1947, pp. 105-128, (Aspectos religioso-filosóficos del P. F. Valera, † 1853).
309 **Grases** (Pedro): Andrés Bello, el primer humanista de América. Buenos Aires, Edic. del Tridente, 1947, 153 pp.
310 **Gómez Robledo** (Antonio): El pensamiento filosófico mexicano. Abside, 11 (1947), 205-29.
311 **Yáñez** (Agustín): La raíz filosófica de Justo Sierra. Univ, de México, 1 (1947), n. 15, pp. 1-4.
312 **Carrillo Flores** (Antonio): Recordación de Antonio Caso. Univ. de México, 1 (1947), n. 6, pp. 23-24.
313 **Troncoso** (P.) y **Salazar** (J. E,): Homenaje a Antonio Caso. Universidad de Santo Domingo. Ciudad Trujillo, 40 pp.
314 **Gómez Robledo** (Antonio), **Gaos** (José), **García Maynez** (Eduardo)...: Homenaje a Antonio Caso. México, 1947, 311 pp.
315 **Jiménez Rueda** (Julio): Antonio Caso, humanista. Asomante (San Juan de Puerto Rico), n. 1 (1947), 49-54.
316 **Méndez Plancarte** (Gabriel): Un nuevo libro de Gómez Robledo. Abside, 11 (1947), 299-311.
317 **Guandique** (José Salvador): José Cecilio del Valle precursor de la sociología centroamericana, ECA, 2 (1947), febrero, pp. 11-16

318 **Alemán-Bolaños** (Gustavo): Un lombrosiano: Somoza, 1939-1947. Guatemala, Edit. Hispania, 1947, 49 pp.

319 **Agramonte** (Roberto): Don José de la Luz y la Filosofía como ciencia de la realidad. (Prólogo de la edición: Polémica filosófica. Tomo I: Cuestión de método). La Habana, Universidad, 1946, 78 pp.

320 **Pérez de Barradas** (José): Origen oceánico de las culturas arcaicas de Colombia. Boletín de la Real Academia de la Historia, 120 (1947), 249-82.

321 **G. Morley** (Sylvanus): La civilización maya. Trad, por A. Recinos. México, 1947, 574 pp.

322 **Peñaloza R.** (Walter): La filosofía en el Perú hasta Deustua. Mercurio Peruano, n. 246 (1947), 411-24.

323 **Zuzunaga** (Carlos): Sobre la tipología cultural del Perú. Acta americana. (México), julio-sept. (1947), 151-58.

324 **Ingenieros** (José): Sociología argentina. Notas de Aníbal Ponce. Buenos Aires, 1946.

325 **Mende** (Raúl A.): Doctrina peronista del Estado. Santa Fe (Argentina), 1947, 110 pp.

L. MARTINEZ G.

N. de la R.—Por falta de espacio remitimos al número próximo la publicación de la segunda parte ("Filosofía sistemática") de la Literatura filosófica del año 1947.

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

S. VANNI ROVIGHI: Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. — Un volumen de 20 × 14 cms., 232 págs., 28 ptas.

El propósito del autor, como lo indica el título del libro, es, fundamentalmente, de iniciación propedéutico. Su objeto es darnos una visión completa de la obra de Kant, visión de acceso fácil y clara inteligencia. Por otra parte, la crítica de las teorías expuestas era ineludible en un libro como el presente, cuyo carácter introductorio debía significar iniciación en un doble y necesario sentido: iniciación en el conocimiento de las doctrinas filosóficas de Kant e iniciación en el recto enjuiciamiento de esas mismas doctrinas.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

CRONICA

ESPAÑA

Premio Nacional de Literatura "Francisco Franco", 1948.

El *Boletín Oficial del Estado* del lunes 10 de enero de 1949 (año XIV, número 10, pág. 150) publica la orden de 23 de diciembre de 1948, firmada por el excelentísimo Sr. D. José Ibáñez Martín, Ministro de Educación Nacional, por la que se aprueba el fallo del Jurado designado para la adjudicación de los premios nacionales "Francisco Franco" y "José Antonio Primo de Rivera" del año 1948. Estos premios habían de adjudicarse respectivamente a los mejores libros o colecciones de ensayos "en torno al pensamiento del Padre Suárez" y "sobre Tirso de Molina". En virtud del fallo del Jurado la citada orden resuelve:

"Adjudicar el premio de 25.000 pesetas a la obra *Suárez en el IV Centenario de su nacimiento*, editada por la revista PENSAMIENTO, en cuanto al concurso "Francisco Franco".

La Dirección de PENSAMIENTO se congratula con los señores colaboradores del volumen premiado por el tan preciado galardón que se le otorga. En él ve un nuevo y más poderoso motivo para perseverar con crecido esfuerzo en la obra comenzada.

I Congreso Interiberoamericano de Educación.

Tendrá lugar en Madrid del 10 al 17 de julio de 1949. La Comisión Ejecutiva la forman: Cristóbal de Losada (Perú), Presidente del Congreso; Víctor Fontes (Portugal), Presidente de la Sección 1.ª; Oswaldo Robles (Méjico), Secretario de la Sección 1.ª; Agustín Nieto Caballero (Colombia) y I. Fernando Cruz (Argentina), Presidente y Secretario de la Sección 2.ª; Pedro Font Puig (España) y Santiago Peña (Chile), Presidente y Secretario de la Sección 3.ª; Adolfo Muñoz Alonso (España), Secretario general del Congreso; José Artigas y Juan Sánchez Montes, Vicesecretarios generales.

Los temas respectivos de las tres secciones corresponden a los tres aspectos y fines principales que el Congreso persigue: formativo, informativo y resolutivo.

Para más amplia información dirigirse al profesor Dr. Adolfo Muñoz Alonso, Marqués del Riscal, 3, Madrid.

ARGENTINA

El Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que dirige el profesor Dr. Carlos Astrada, ha comenzado la publicación periódica *Cuadernos de Filosofía*. El primer fascículo contiene: Martín Heidegger, *De la esencia de la verdad;* Nicolás Abbagnano, *Finitud y problematicidad;* Carlos Astrada, *La mostración ontológica del ser*. En la sección de "Notas" se reproduce la prelusión de Carlos Astrada *Mística y reforma en el Siglo de Oro español*, a la conferencia del profesor Gómez Arboleya, de la Universidad de Granada, sobre la filosofía española del mismo siglo. PENSAMIENTO hace votos por una vida próspera y fecunda de *Cuadernos de Filosofía*.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra revista.

Los libros para recensión deberán ser remitidos a la Redacción de PENSAMIENTO, apartado 6046, Madrid (6).

* De sus autores:

GRISON, MICHEL: *Temoignäge de l'univers.* París. Beauchesne et ses Fils. 1948 (Collection H. Colin: Science et Philosuphie). 287 págs. 20 × 15 cms.

LEONARD, JEAN, S. J.: *Le bonheur chez Aristote.* Bruxelles, Palais des Academies, 1948. 224 págs. 25 × 16 cms.

MARSTON, CHARLES: *La Biblia es verdad.* Resultados de las excavaciones practicadas en la tierra bíblica de 1924 a 1934. Traducción y prólogo de J. L. Vázquez Dodero. Madrid, Escelicer, 1948. 280 págs. 20 × 12 cms.

QUILES, ISMAEL, S. J.: *Heidegger. el existencialismo de la angustia.* Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1948. 110 págs. 18,5 × 12,5 cms.

— — *Filosofar y vivir* (Esencia de la filosofía). Buenos Aires. Espasa-Calpe Argentina, 1948. 104 págs. 18,5 × 12,5 cms.

RAMOS GANGOSO, E.: *La filosofía existencial de Martín Heidegger al alcance de todos. Exposición y crítica la más clara, la más breve, la más sencilla.* Vigo, 1948. 32 págs. 6 ptas.

RINTELEN, FRITZ-JOACHIM VON: *Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung.* Mainz a. R. Verlag Kirchheim, 1947. 186 págs. 20 × 14 cms.

SEGUNDO. JUAN LUIS, S. J.: *Existencialismo, filosofía y poesía.* (Ensayo de síntesis.) Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1948. 108 págs. 18,5 × 12,5 cms.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Central de Publicaciones. Medinaceli, 4. Madrid

ALLISON PEERS, E.: *Madre del Carmelo.* Traducción española de E. Pujals. Madrid, 1948. 266 páginas. 22 × 15 cms

ALONSO, DÁMASO: *Vida y obra de Medrano.* Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, 1948. 330 páginas y 13 láms. 26 × 18 cms.

ANGLÉS, HIGINIO: *La música en la corte de los Reyes Católicos.* T. II. Barcelona, Instituto Español de Musicología. 1947. 250 págs. 32 × 23,5 cms.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *Obras escogidas.* Tomos II y III, de historia y filología árabe. Madrid, Instituto Miguel Asín, 1948 VIII-622 págs. 23 × 15,5 cms.

BARCIA TRELLES, CAMILO: *Estudios de política internacional y derecho de gentes.* Madrid, Instituto Fr. de Vitoria.

BAYLE, CONSTANTINO, S. J.: *El IV centenario de don Fray Juan de Zumárraga.* Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1948. 66 págs.

Biblioteca Colombiana. Catálogo de sus libros impresos... Revisión e índices de D. Ramón Paz y Remolar. Tomo VII. Madrid, 1948. 322 págs. 21,5 × 14 cms.

CAGIGAS, ISIDRO DE LAS: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española.* II, Los Mudéjares, tomo I. Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948. 318 págs. 21,5 × 15 cms.

ESTÉVE BOTEY, FRANCISCO: *El grabado en la ilustración del libro.* 2 tomos. Madrid,, Inst. Nic. Antonio, 1948. 380 págs., 289 láms.

Estudios Cortesianos. IV Centenario de Cortés. Madrid. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1948. 616 págs.

FERNÁNDEZ CONDE, MANUEL: *España y los Seminarios tridentinos.* Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1948. 94 págs.

IBN TUFAYL: *El filósofo autodidacto.* Nueva traducción española por Angel González Palencia. Madrid, Instituto Miguel Asín, 1948. 202 págs. 20 × 13 cms.

IRIARTE, MAURICIO DE, S. I.: *El Doctor Huarte de San Juan y su "Examen de Ingenios".* Contribución a la historia de la psicología diferencial. 3.ª edic. Madrid. 1948. 426 págs. 25 × 17 cms.

MADRIGAL, MIGUEL DE: *Segunda parte del Romancero...* 2 tomos. Edición de J. de Entrambasaguas. Madrid, 1948. 378 y 398 págs.

MOORE, THOMAS VERNER: *Conferencias de psicología didáctica.* Madrid, Instituto San José de Calasanz, 1948. X-380 págs. 23 × 16 cms.

ORICO, OSVALDO: *Poetas del Brasil.* Madrid, 1948. 214 págs.

PLATÓN: *Fedón.* Introducción, texto y notas de Angel Alvarez de Miranda. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1948. XLIX-174 págs. 20 × 13,5 cms.

Poesía nueva de Jesuítas. Prólogo y selección de José María Pemán. Madrid, Cuadernos de Literatura, 1948. 280 págs. 24 × 17 cms.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO: *El sistema gentilicio decimal de los indoeuropeos occidentales y los orígenes de Roma.* Madrid, Instituto de Antonio de Nebrija, 1948. 190 págs. 24 × 17 cms.

SÁEZ, EMILIO: *Los ascendientes de San Rosendo.* Madrid. Instituto Jerónimo Zurita, 1948. 136 páginas. 25 × 18 cms.

SCHAFER, ERNESTO: *El Consejo Real y Supremo de las Indias.* 2 tomos. Sevilla, 1935 y 1947. 434 y 680 págs.

VAN DER VELDT, JAMES A.: *Cuestiones de psicología.* Madrid, Instituto de San José de Calasanz, 1947. 108 págs. 23 × 16 cms.

WILLMANN, OTTO: *Teoría de la formación humana.* Traducción del alemán por Salustiano Dueñaiturria. Tomo II. Madrid. Instituto San José de Calasanz, 1948. 518 págs. 27 × 19 cms.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4. Madrid.

BALMES, JAIME: *Obras completas.* Tomo III. Filosofía elemental y Criterio. Madrid, 1948. XX-756 páginas. 20 × 13 cms. 50 ptas.

BOVER, JOSÉ MARÍA: *Nuevo Testamento.* Versión directa del griego, con notas exegéticas. Madrid, 1948. VIII-622 págs. 20 × 13 cms. 30 ptas.

Místicos Franciscanos. Tomo II, Fray Bernardino de Laredo, Fray Antonio de Guevara. Fray Miguel de Medina, Beato Nicolás Factor. Introducciones del P. Fr. Juan B. Gomis, O. F. M. Madrid, 1948. XVI-838 págs. 20 × 13 cms. 50 ptas.

NACAR, E.; COLUNGA, A.: *Nuevo Testamento.* Versión directa del texto original griego. Madrid, 1948. 20 × 13 cms. 25 ptas.

TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* Tomo II, Tratado de la Santísima Trinidad (I., qq. 27-43). Tratado de la creación en general (I., qq. 44-49). Madrid, 1948. XX-888 págs. 20 × 13 cms. 50 ptas.

* Del Instituto Británico, Almagro, 5, Madrid.

ALBERT, S. M., O. P.: *Albert the Great.* Oxford, Blackfriars Publications, 1948. 148 páginas, 18,5 × 12,5 cms

DAWSON, CHRISTOPHER: *Religion and Culture.* Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh in the year 1947. London, Sheed and Ward, 1948. 226 págs. 20 × 13 cms.

MURRAY, ROSALIND: *The Forsaken Fountain.* London, Hollis and Carter, 210 págs. 22 × 14 cms.

RUSSELL, BERTRAND: *Human Knowledge. Its Scope and Limits.* London, George Allen and Unwin, 1948. 538 págs. 22 × 14 cms.

* De Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Madrid.

DILTHEY, GUILLERMO: *Introducción a las ciencias del espíritu.* Ensayo fundamental de la sociedad y de la historia. Versión castellana por Ilse Teresa M. de Brugger. Madrid-Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948. 2 vols. de 182 y 314 págs. 22 × 15 cms. 100 ptas.

EINSTEIN, ALBERT: *El significado de la relatividad.* Traducción por el Dr. Carlos E. Prélat. Madrid, 1948. 166 págs. 20 × 14 cms. 24 ptas.

HAINARD, ROBERTO: *Naturaleza y Mecanicismo.* Prefacio por Fernando Gonseth. Traducción de Héctor Catalano. Buenos Aires, 1948. 126 págs. 19,5 × 13 cms. 16 ptas.

MACH, ERNEST: *Conocimiento y error.* Trad. por Cortés Pla. Buenos Aires, 1948. 316 páginas. 19,5 × 13 cms. 28 ptas.

MARÍAS, JULIÁN: *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri.* Buenos Aires, 1948 (Col. Austral). 148 págs. 7 ptas.

SÉNECA, LUCIO ANNEO: *Los ocho libros de cuestiones naturales.* Traducción directa del latín por J. L. Izquierdo Hernández. Prefacio, notas e índices de Aldo Mieli. Buenos Aires, 1948. 232 páginas. 19.5 × 13 cms. 20 ptas.

SPENGLER, OSWALD: *Heráclito.* Traducción de Augusta Mondolfo. Prólogo e introducción de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, 1947. 158 págs. 19,5 × 13 cms. 20 ptas.

* De Editions J. Duculot, Gembloux, Bélgica.

ORTEGAT, PAUL, S. J.: *Philosophie de la religion.* Synthèse critique des systémes contemporaines en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire. Gembloux-Louvain, 1948. 2 tomos. 842 págs. 23,5 × 16,5 cms.

* De Presses Universitaires de Frances, Boulevard Saint-Germain, 108. París.

LEIBNIZ, G. W.: *Textes inédits* d'après les manuscrits de la Bibliotheque Provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua. 2 tomos. 936 págs. 22,5 × 14 cms.

VARET, GILBERT: *L'ontologie de Sartre.* 1948. 196 págs. 22 × 14 cms.

* De Emm. Vitte, Éditeur. Place Bellecour, 3. Lyon (II[a]).

JOLIVET. REGIS: *Traité de Philosophie.* I, Logique, Cosmologie, 2.ª edic., 1945, 476 págs. II, Psychologie, 2.ª edic. 1947, 746 págs. III, Metaphysique, 3.ª edic., 1946. 500 págs. IV, Morale, 2.ª edic., 1945, 538 págs. Lyon. 21 × 13,5 cms.

— — *Vocabulaire de la Philosophie.* Suivi d'un tableau historique des Ecoles de Philosophie, 2.ª edic. Lyon, 1946. 218 págs. 21 × 13,5 cms.

* De Verlag Herder, Wollzeile 33, Wien I.

HAUSER, RUDOLF: *Psychologie, als Lehre vom menschlichen Handeln.* Wien, 1948. XIII-182 págs.

* Del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

KANT, MANUEL: *La filosofía como sistema.* Trad. directa del alemán por Pedro von Haselberg. Buenos Aires, 1948. 96 págs. 22 × 14 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofía (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (París).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl.	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).